د. طيب تيزيني

مشروع رؤية جديدة للفكر العربي
منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة
في ١٢ جزءاً

## الجزء الثالث

# من يهوه إلى الله

المجلد الأول

مِنْ يَهْوَه إِلى الله



الدكتور طيب تيزيني

مشروع رؤيـة جديدة للفكر العربي
منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة
في ١٢ جزءاً

# مِنْ يَهْوَه إِلَى الله

## الجزء الثالث

المجلد الأول



الطبعة الاولى

٨٥ ـ ٨٦

موافقة ١١٣٩٨

تاريخ ١٢/ ٥/ ١٩٨٥




دمشق ـ شارع بور سعيد ـ هاتف ٢١١٠٤٨ ـ ٢١١٠٢٢
بيروت ـ الحمراء ـ شارع المقدسي ـ بناية يونس

# تنويــــــه

١ ـ قدم بعض من نعرف من الباحثين الذين اطلعوا علىٰ مخطوط هذا الكتاب في مرحلة تصحيح ملازمه ملاحظة أغفلنا الأخذ بها قصداً ، وذلك بالرغم من أهميتها وخطورتها الذاتيتين ؛ تلك هي أنه كان علينا في سياق المعالجة ـ وخصوصاً في الفقرة المعنونة بـ «الفكر اليهودي وموقعه من الفكر العربي» ـ أن نأتي علىٰ ما يمكن ضبطه تحت حدّ «الفكر الصهيوني ـ العربي» ، الذي يظهر بصيغ متعددة ، منها القول بـ «قومية صهيونية» أو بـ «الصهيونية بمثابتها قومية حيويّة» .

وقد أغفلنا ذلك لكونه غير مندرج في حقل المهمات الدّرسية التي وضعناها نصب أعيننا في هذا المبحث . وبالطبع ، سوف يتعين علينا أن نأتي عليه في سياق لاحق من «مشروع الرؤ ية» الذي نعمل علىٰ استكماله .

٢ ـ باحث آخر من الذين اطلعوا علىٰ المخطوط في طور تصحيح ملازمه أبدى رأياً جديراً بالاهتمام ، وإنْ كنا فضلنا الأخذ به ، أيضاً ، في موضع لاحق من «المشروع» . والرأي هو أنه من دواعي البحث أن نكون قد أنجزنا ، كمقدمة لهذا الكتاب ، معالجة أولية لحركة البحث التأريخي العربي في تاريخ الدين . أما إرجاؤ نا ذلك لموضع آخر من «مشروع الرؤ ية» فيأتي من أنه هو نفسه يكوّن بحثاً بذاته . وهذا يعني أننا ألزمنا أنفسنا بالابتعاد عن «نقد» للدين وللفكر الديني وللفكر الذي أرّخ لهذا وذاك قبل تقصي المسألة نفسها من داخلها ، أي حركة ولادة وتبلور وتعضّي النسق الديني نفسه .

٣ ـ اقتضى الوجه الفني التقني من اخراج الكتاب الذي نقرأ فيه أن يأتي هذا الأخير في مجلدين اثنين . ويمكن أن تضاف الىٰ ذلك الوجه بعض الملاحظات التي

تتصل بسهولة تناول الكتاب المذكور والتعامل معه ، تلك الملاحظات التي قدم أمثالها ـ في حينه ـ جمع من الزملاء والاصدقاء والطلبة بخصوص كتاب «من التراث الى الثورة» .

٤ ـ أرى من واجبي ، أخيراً ، أن اتقدم بالشكر والامتنان لثلّة من الزملاء والاصدقاء والطلبة الذين قرأوا المخطوط كلياً أو جزئياً ، وقدموا في سياق ذلك ملاحظات هامة على بعض المسائل المطروحة فيه ، تلك الملاحظات التي أخذت بمعظمها ؛ فكانت ، بذلك ، جسراً خصباً للحوار العلمي الديمقراطي . ولا يفوتني أن أشكر السيدين جاك الدبس واندريه سلامة [مؤسسة التنضيد التصويري] اللذين منحا الكثير من الاهتمام للمخطوط ، بحيث جاء خالياً ، تقريباً ، من الاخطاء المطبعية .

▲ ▲ ▲

# مقدمة ١

بعد أن صدر «الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى» ـ وهو الجزء الثاني من «مشروع الرؤية الجديدة» ـ تولدت حوافز جديدة عميقة لمتابعة العمل . أما المواقف التي انطلقت منها هذه الحوافز فيمكن ضبطها وتلخيصها بثلاثة رئيسية ، ظهرت لدى جمع من المثقفين والباحثين والكتاب العرب ، الذين أبدوا وجهات نظر حيال الكتاب المذكور . أعلن الموقف الأول عن نفسه بمثابته تسفيهياً اعتباطياً (ومن الراجح جداً أن يكون أصحابه قد انطلقوا من عقدةِ «استاذيةٍ غير مقدرة») . أما الموقف الثاني فقد تمثل بحذر نقدي ، هو أميل إلى الدحض منه إلى التقبل (وقد أفدنا الكثير من الآراء والملاحظات التي قدمها أصحابه) . أخيراً الموقف الثالث ، ونجده بارزا في الترحاب النقدي الغامر ، الذي استقبل به ممثلوه الكتاب إياه .

ليس من شأننا ، هنا ، أن نفصّل القول في تلك المواقف الثلاثة وفيما انتهت إليه من نتائج ايجابية وسلبية . ذلك أن مثل هذا الأمر ينبغي توفيره ـ في حال كونه ضرورياً ـ لطبعة جديدة من الكتاب المعْني . إنما ذكرنا هذا الذي ذكرناه كيما نشير ـ على هامش البحث ـ إلى مسألة نراها ذات دلالة منهجية خاصة ، على الصعيد الذي نحن جادّون في تقصيه هنا . إن ما نعنيه بذلك هو أن السير قُدماً في «مشروعنا» ـ الذي نراه قد أخذ في التحول إلى خطة عمل استراتيجية للبحث العلمي في الوضعية العربية تاريخاً وتراثاً ، وكذلك وبطبيعة الحال راهناً ـ أصبح من مقتضياته الداخلية أن نتناول تلك المواقف الثلاثة تناولاً نقدياً مدقّقاً وصارماً . بل إن ما يمكن أن ينشأ ويتبلور ـ في سياق العمل ـ من مواقف أخرى إزاء «المشروع» المعني في أجزائه الناجزة واللاحقة التي ستنجز ، لا يسعنا ، والحال كذلك ، إلا أن نَنظر إليه من نفس الموقع ، النقدي المدقّق والصارم .

لقد غدا الحديث عن مجموعة من الأعمال والأبحاث ، التي صدرت في الأعوام الأخيرة (وضمنها «من التراث الى الثورة ـ حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي» ، و «الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى») ، مقترناً بالحديث عن عملية تأسيس لمرحلة نوعية جديدة في البحث العلمي ، التاريخي والتراثي العربي . إن هذا القول وإنْ وجبت إحاطته الشديدة بحذر نقدي فائق ، وتحفظ منطلق من جدلية الحد الأدنى والحد الأقصى ، وكذلك وإن برزت نقاط تمايز ومواقف خلافية بين تلك الأعمال والأبحاث ، فإنه (القول) يبقى ـ في توجهه العام والرئيسي ـ صحيحاً وضرورياً . وفي هذه الحال ، لا يخرج التواضع ، صادقاً كان أو كاذباً ، عن أن يكون أمراً نافلاً ، أي غير ذي أهمية دلالية على الصعيد المنهجي النظري ، الذي يضبط هذا الكتاب ويخترقه سطحاً وعمقاً . فعملية التأسيس تلك ، إرهاصاتٍ ومصائرَ ، هي أكبر من أن تُغيّب في ردهات اعتبارات غير تلك ، العلمية المنهجية ، التي نأخذ بها وننطلق منها في عملنا . إذ أن الأعمال والأبحاث المنوه بها ، وما يقترب منها أو يشير إلى منحاها المنهجي الأساسي من أبحاث ودراسات في المراحل السابقة عليها والمعاصرة لها ، لم تعدْ ملك الأفراد الذين انجزوها فحسب ؛ فهي إذ أعلنت وانتشرت ، فإنها تحولت إلى ملك جميع الفاعلين في حقل البحث العلمي في التاريخ والتراث العربيين في ضوء الجدلية التراثية ، خصوصاً ، والجدلية المادية التاريخية ، بصورة عامة .

إن «مرحلة ما بعد بيروت ١٩٨٢» ، بما تنطوي عليه من جدّية نوعية وخطورة فائقة ، وضعتنا مجدداً وبوتائر قصوى ، أمام المهمة القديمة المتجددة دائماً ، ألا وهي ضرورة الممارسة الدؤوبة والنافذة لعملية تصويب أفكارنا ، وتدقيقها إذا كانت خاطئة ، أو كانت لا تستجيب لشرائط الصحة النظرية المعرفية (الإبستيمولوجية) ؛ وكذلك تعميق النتائج التي توصلنا إليها ، ووضعها في سياقها من السابق ومما يمكن أن يكوّن لاحقاً لها . ولكن ليس من شأن ذلك ـ على الأخص ما يتصل منه بالشق الثاني ـ أن يعني دعوة تبشيرية أخلاقية أو سياسية . إن مثل هذه الدعوة لاتعْدو أن تكون ـ خصوصاً بعد أن ولجنا المرحلة المشار إليها حتى العمق ـ وجهاً جديداً قديماً من أوجه الإشكالية في البحث التاريخي والتراثي

العربي ، وذلك بالرغم من امتلاكه حداً كافياً من المشروعية الاجتماعية التاريخية والتراثية .

يبقى أن نعلن أن المواقف الثلاثة التي برزت حيال كتاب «الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى» ـ ويمكن أن تبرز كذلك إزاء هذا الكتاب الذي بين أيدينا ـ وإنْ كانت جميعها حائزة على مثل تلك المشروعية ، إلا أن واحداً منها ، وهو الأول (التسفيهي الاعتباطي) ، يمكن الاكتفاء بالرثاء لأصحابه من ذوي الفكر البائس والبؤس الفكري «غير المقدر حق قدره» . فهو ، باحتوائه نزوعاً «أبوياً» إلى تسفيه الجديد ، المتصل بحقل عمل اولئك ، وإلى التشفّي منه ، يلجأ ـ في الحالة التي نحن بصددها ـ إلى إثارة موقف ارتيابوي تجاه البحث في المراحل العربية الموغلة في القدم ؛ وذلك من موقع مزاعم متعددة من أمثال الزعم التالي ، وهو أن «مادة البحث» مفتقدة على هذا الصعيد . ولعل هذا الموقف الارتيابوي ، الذي يبديه اولئك حيال الجديد المعني ، ليس إلا أمراً مفتعلاً وملفقاً دفع به أصحابه لا للتعبير عن إشكالية قائمة في إطار البحث العلمي في التاريخ والتراث العربيين ، وإنما للإعلان عن شخوصهم النغلة في تسفيه «الجديد» ، أيِّ جديد يمكن أن يكون له علاقة بنشاطهم المعني ، طالما أنه لم يمر عليهم ، أو لم يعمدوه باستاذيتهم «غير المقدرة» .

بيد أن مسألة الارتيابوية إزاء البحث في المراحل الفكرية العربية المتقادمة ، لاتجد مصدرها فقط في مثل تلك «الاستاذية غير المقدرة» . إنها تبرز ، كذلك ، بمثابتها موقفاً حقيقياً يتأتى عن قصور نظري معرفي في اطار البحث العلمي التاريخي والتراثي . وهذا الوضع بالذات ينبغي أن يمنح أهمية مخصصة . فالبحث فيه يستوجب اللجوءَ المعمق والدقيق لأدوات البحث العلمي ومناهجه المتاحة والمحتملة .

لقد واجهنا مثل ذلك الموقف تجاه كتاب «من التراث الى الثورة» . كان هذا حين أعلن البعض ان التصدي لصوغ أو لاقتراح نظرية منهجية في قضية التراث العربي ، يقتضي الانتظار إلى ما بعد انجاز عملية «تجميع التراث العربي» كاملاً ، غير منقوص . وقد أشرنا ، في حينه ، إلى أن هذا الموقف «الإرجائي» يرتكن الى نقطة رئيسية حاسمة ، تلك هي افتقاده البعد الجدلي التاريخي والتراثي ، أي

الانضباط بمقتضيات السياق المشخص والمجرد ، والنسبي والمطلق ، والخاص والعام لما يوضع تحت مبضع البحث ، نعني «مادة البحث» .

وجدية المسألة ، التي نحن بصددها ، تظهر بوجه آخر من أوجهها ، إذا وضعنا في الحسبان أن جلّ ممثلي ذينك الموقفين يقبعون تحت ظلال الجامعات والمؤسسات العلمية العليا ، وخلف وسائط الاعلام المرئية والمقروءة والمسموعة في العالم العربي . فهؤلاء جيعاً يمارسون ، من مواقعهم المتشعبة تلك وبصورة «أكاديمية» و «اعلامية جماهيرية» ، منسقة احياناً وليس دائماً ، عملية تعميم الارتيابوية بقصورها المنهجي النظري وبخطورتها الايديولوجية . وفي المحصّلة ، لا فرق كبيراً عميقاً بين من يلبس من أولئك ، زعماً ، لبوس العقلانية أو المادية عموماً والمادية الجدلية التاريخية خصوصاً ، وبين فريق من الأساتذة والمدرسين الليبراليين الذين تتلمذوا على أفلاطون أو جيمس دوي أو برغسون أو كروتشه أو هايدغر وياسبرز . إن هؤلاء واولئك يعلنون ، إذ يقرون بالضرورة المبدئية للبحث في مسائل التاريخ والتراث العربيين ، أن هذا البحث إمّا سابقٌ لأوانه (ومايأتي سابقاً لأوانه مصيره الاخفاق) ، أو إنه يمثل واحدة من مهمات مجموعات عمل كبرى علينا أن ننتظر قدومها في مستقبل قريب أو بعيد . وإذا ما تتبعنا آلية التفكير التي تحكم شخوص ذينك الفريقين وتنعكس في سلوكهم العملي المباشر والعفوي ، فإننا سوف نظن أن انتظارنا ذاك لنشوء مجموعات العمل المنوه بها لن يكون أكثر من انتظار «غودو» .

ومن نافل الأمور أن نشير إلى أننا ، ههنا ، أبعد ما نكون عن الزعم (الوهم) بأننا وحدنا قادرون على انجاز مهمات ذلك البحث الكبير عمقاً وسطحاً ؛ بل إنه ، أساساً ، ليس بإمكان أحد ، بمفرده ، أن يزعم ذلك لنفسه ، مهما كانت قدراته العلمية منظمة ومنضبطة وموسوعية الآفاق والاحتمالات . ولكننا ، في نفس الحين ، نرى في الموقف التعجيزي ، اللاجدلي ، للفريق الأول من اولئك رغبة ضمنية ماكرة ومكابرة في تعليق تلك المهمات والبحوث المعقودة عليها ، وإعلانها غير ذات أهمية راهنة أو مستقبلية محتملة .

والحق ، إننا في إشارتنا الى غياب البعد الجدلي ، التاريخي والتراثي ، من موقف من نعنيهم ، هنا ، لم نكن قد ذكرنا إلا واحداً من الأسباب الكامنة

وراءه . لكن لعلنا نتبين سبباً آخر له ، هو ، بدوره ، ذو بعد دلالي على هذا الصعيد . فالبعض من هؤلاء ، على الأقل - وهو غير قليل في اللوحة الثقافية العربية الراهنة - يمثل وريثاً شرعياً لأحد أوهام عصر النهضة العربية ، المخفقة حتى مرحلتنا هذه الراهنة (ونحن نعني بهذا الإخفاق الفترة النهضوية الممتدة من أواسط القرن التاسع عشر وحتى الآن) . أما الوهم المعني ، هنا ، فهو التمركز على الذات (مركزوية ثقافية ذاتية) ؛ أو لنقل بصيغة اكثر تكثيفاً وقرباً من دويّ الأحداث الراهنة ، إنه يتجلى - ضمن ما يتجلى فيه - في احدى لوثات «مرحلة ما بعد بيروت ١٩٨٢» ، وهي السفاهة والنفاق ، مع غرور دونكيشوتي وانطواء متمركز على الذات ومؤسّس على هوس «استاذية غير مقدرة» من قبل «الآخرين» . كما يظهر ذلك الوهم في حالة من الجبن الخبيث والملفع برداء من الشجاعة والوقار يلف صاحبُه نفسَه به ، ليقنع بالابتعاد عن «جلبة الآخرين» وضوضائهم .

إن وضعية العجز تلك ، المكرّسة ذاتياً من قبل أولئك وغيرهم ، تُري كم هو معقد ، حقاً ، وعسير أن يمارس المرء فيها دور الناقد الفكري التاريخي والتراثي ؛ كما تطرح أمام منظومتيْ السيكولوجية الاجتماعية والسيكولوجية الثقافية مشكلات كبرى تتصل بتكوين الثقافة والمثقفين العرب ، بمختلف انتماءاتهم الطبقية وتياراتهم الايديولوجية وتوزعهم الجغرافي (في المشرق والمغرب العربيين ، كما يصح هنا أن نقول) ، ناهيك عن مستوياتهم وآفاقهم النظرية المعرفية (الإبستيمولوجية) . وقد يكون محتملاً أن تسهم صيغة «المثقف العضوي» ، كما طرحها انطونيو غرامشي (١٨٩١ - ١٩٣٧) [1] ، في استبطان واستظهار وقنونة تلك الوضعية ؛ وذلك على الرغم من بعض التحفظ النقدي الذي يمكن أن يبرز إزاء هذا المصطلح .

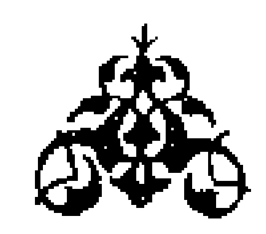
وقد نضبط القول في ذلك النمط المشخّص من المثقفين إذ نعلن أنهم ، حصراً ، يستمدون شخصيتهم الثقافية وحضورهم الثقافي من كونهم إيديولوجيّي الإخفاق والأزمة والهزيمة ، الايديولوجيين المخفقين المهزومين المأزومين .

---

١) انظر في ذلك مثلاً :

Antonio Gramsci: Zu Politik, Geschichte und Kultur, Reclam 1980, Ausgewaelte Schriften , Verlag Philipp jun. Leipzig, S. 219-232.

يبقى أن نشير إلى مالايجوز ألاّ يشار إليه في هذا السياق الإشكالي ، وهو أن «مرحلة مابعد بيروت ١٩٨٢» لايمكنها أن تحتمل وجود هذه الوضعية الثقافية النخلة (الفاسدة) ايديولوجياً ونظرياً معرفياً ، إلاّ إذا ظهر أن الغزوة التتارية الكبرى الجديدة ، التي انطلقت من الداخل والخارج ، لاتعنيها في شيء ، من حيث نتائجها الجغرافية والفكرية والسياسية ، وكذلك السيكولوجية الاخلاقية .



## ٢

ليس من شك في أنه ، حقاً ، حدثٌ فائق الدلالة والطرافة أن يتواقت البدء بتحرير هذا الجزء الثالث من «مشروع رؤيتنا الجديدة» مع أحداث بيروت ١٩٨٢ ، وأن ينشر في البدايات الأولى من «مرحلة مابعد بيروت ١٩٨٢» . فلقد قدمت النتائج الأولية لهذه المرحلة أدلة عملية كبرى وعميقة على هيمنة الوضعية الثقافية النغلة المومى اليها ، فيا سبق ، في الوضعية الثقافية العربية الراهنة ، وذلك على نحوٍ لم تستطع استخلاصها وطرحها وتعميمها مئات من الكتب والدراسات والأبحاث التي صدرت ، على الأقل منذ عام ١٩٦٧ . هاهنا ، يجد الباحث التاريخي والتراثي نفسه أمام مهمات نوعية عظمى تكمن ، في بعض منها ، في الالتفاف على البحث العلمي من مواقع تلك الأدلة ، بهدف اغنائه وتعميق أدواته واستبصار آفاقه ، وكذلك بغية تدقيق منطلقاته وتصويبها ، إن لزم الأمر ؛ وهو ، في الحقيقة ، لازم قطعاً وبكل الاعتبارات .

فنحن نقدم هذا البحث «من يهوه الى الله» في مرحلة بلغ فيها السيلُ الزبى . لقد بلغ فيها الاضطراب والقلق والتبعثر والتداخل ، على صعيد المشكلات الدينية والسياسية والطائفية والوطنية والتراثية الخ . . . ، حداً من الفظاعة والعنف لم يكن من السهل أن يتصوره المرء قبل عقد أو عقدين من الزمن العربي . يضاف إلى ذلك أنه من سمات هذه المرحلة ، على الصعيد المنهجي النظري ، ما يلاحظ من اضطراب وتعثر في المفاهيم والمصطلحات والحدود المتعلقة بتلك المشكلات في تجلياتها ومظاهرها الايديولوجية ، بحيث يكاد البحث العلمي فيها أن يجد نفسه أمام آفاق مسدودة مستنفدة ، أو أن يتحول إلى نوع من المغامرة العابثة اليائسة . (ونحن نعيش الآن ظاهرة بروز فيض من الكتابات العربية التي تحمل ذينك النمطين من الدلالات) .

إن هذه الوضعية تفرض نفسها على الجميع ، دون استثناء ، حتى على أولئك الذين يتجاهلونها تحت غطاءٍ من ايديولوجيةٍ تفاؤلٍ لا تاريخي لا تراثي ساذج . هذا

مع الملاحظة بأن وسائل العنف الجسدي والارهاب والدكتاتورية والاستعداء في الداخل والخارج أصبحت الأسلوب الأغلب والأكثر حضوراً في حسم الإجابة عن الكثير من المسائل والقضايا ، التي تطرحها المشكلات المعنية ، على الصعيدين النظري والعملي .

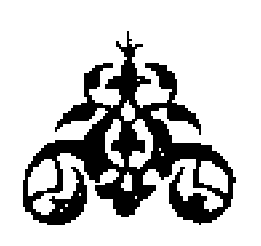
ولعل الموقف الأكثر طرافة واستفزازاً ، في نفس الوقت ، هو ذلك الذي يعبر عنه جمع من المثقفين والسياسيين حين يخلصون من معالجتهم لـ «مرحلة بيروت وما بعدها» إلى النتيجة التالية : ألا ترى إذن ؟ كل ما حدث هو تصديق لموقفنا وبرنامجنا وآرائنا ؛ لقد اثبت ذلك صحة تحليلنا النظري والسياسي ! فهؤلاء الذين يزعمون أنهم فوق «الأزمة» ، هم اكثر الفرقاء غوصاً فيها .

وإذا كنا في الجزئين ـ الأول والثاني من «مشروع الرؤية الجديدة» ـ قد اخترقنا ما يقترب من تلك الوضعية المركبة المعقدة بقليل أو كثير من ردود الفعل الصاخبة المدوّية من طرف الآخرين ، سلباً أو ايجاباً ، فإن محاولتنا الحالية المتمثلة بـ «من يهوه الى الله» سوف لن تسلم من أمثال ردود الفعل تلك . بل لعل هذه الأخيرة ستكون ، في هذه المرة ، أكثر عنفاً ويقظة ، وأطول مدى . فتلك المحاولة ـ بطبيعة المشكلات التي تجعل منها موضوع بحث لها ـ تنطوي على عناصر من الإثارة والحساسية ما يجعل منها حقلاً لحوار أو لحوارات ملتهبة . لمَ ذلك ؟ على الأقل بسببٍ من أن المشكلات المذكورة تمثل الماضي العربي (والشرقي عموماً) في أكثر أشكال حضوره راهنيةً وإثارة وتداخلاً في المصالح الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المباشرة . فهذا «الماضي» يبرز من حيث هو أحد تجليات الوضعية العربية الراهنة ؛ طبعاً ضمن الخصوصية النوعية ، بما تنطوي عليه ـ بطبيعة الحال ـ من قانونيات وأسيقة ذاتية نفهمها بعلاقتها مع ذلك الماضي من موقع قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج . فنحن في هذه الحال إزاء الماضي مستمراً في الحاضر ، متشابكاً به ، وفاعلاً فعّالاً فيه ؛ أو إزاء التاريخ في استمراره التراثي بصيغة الموروث ، أي بصيغة الفعل المركّب ، الذي يتضمن الكثير من آفاق التردد والحسم والنكوص والاحباط ، في آن واحد (وقد كنا واجهنا مثل هذه الوضعية ، وإن عبر أنساق أخرى من المشكلات المنهجية النظرية ، في «من التراث الى الثورة») .

من هنا ، كانت بالنسبة إلينا ضرورة قصوى أن نتخذ مواقف الحذر والتحفظ

العلميين النقديين في معرض معالجة «من يهوه الى الله» . فنحن وإن كنا ، في بحثنا هذا ، متكئين ، ضمناً وعلى نحوٍ غير مباشر ، إلى همٍّ يتّسم بالراهنية المشخصة ، إلا أننا لن نجعل من هذا الأخير منطلقاً نفعوياً(براغماتياً)لبحثنا إياه وضابطاً منهجياً له . وإذا كنا قد أتينا على هذه القضية المنهجية وما يتصل بها تفصيلاً في «من التراث الى الثورة» ، فإن أهميتها المبدئية الفائقة تبرز ، أيضاً ، هنا ، أي بسياق البحث التطبيقي في المسائل التي سنأتي عليها في الكتاب الماثل بين أيدينا . بيد أن النظر إلى هذا الأخير بمثابته بحثاً تطبيقياً لمنهجية سبق أن بسطْنا الحديث فيها وعرضنا لها ، لا يتعارض مع ما يمكن أن نواجهه من بعض الخصوصية في التنهيج للمسائل الخاصة به (أي للبحث) . فالأمر يظهر ، هنا ، ضمن مستويين ، أو لِنقلْ تجليين من التنظير المنهجي ، واحد عام وآخر خاص ؛ مع الاضافة الجوهرية التالية ، وهي أن هذين كليهما يشيران إلى بعضهما بعضاً إشارة الواحد الى الاثنين والاثنين إلى الواحد . وهذا نفسه ما نستطيع تعميمه على سائر الأجزاء المكوِّنة لـ «مشروع الرؤية الجديدة» ، بحيث نواجه المنهج مطبقاً والتطبيق منهَّجاً .

من هذا الموقع ، نُقبل على دراسة الوضعية التاريخية التراثية الممتدة من يهوه إلى الله ، معلنين ـ في البدء ـ أن ذلك سيكون مشروطاً بأدوات البحث النظرية المعرفية المتاحة أولاً ، وبما تقدمه تلك الوضعية من مصادر ومراجع ووثائق ثانياً .



# القسم الأول

## تمهيد في ما هو عام
## ومدخل إلى ما هو خاص

## ١

# في مابين الأديان «الشرقية» الثلاثة من تواصل تراثي وتفاصل تاريخي أو العمومية والخصوصية التي تحتكم إليهما

اكتسب البحث في الانساق الدينية الثلاثة الكبرى ، اليهودية والمسيحية والاسلام (المحمدي) [1] ، تقاليد مديدة عريقة ، ومتشعبة الاتجاهات والآفاق .

وانطلاقاً من واقع الحال التاريخي والتراثي المشخّص لهذه الأديان ، لانجد في ذلك ما يدعو إلى الدهشة والاستغراب استنكاراً أو تهميشاً . فدورها كان ـ على امتداد مراحل تاريخية طويلة ومتنوعة ـ في تصاعد مضطرد ونمو غزير ، في الصيغ والتلونات التي ظهرت فيها . وقد تنوعت هذه الأخيرة تنوعَ تلك المراحل وما جسدته من وضعيات اجتماعية محددة في المنطقة العربية ؛ وهي عموماً كذلك ، في ما نظن ، حتى مرحلتنا العربية المعاصرة .

ونرى أن ذلك الأمر الأخير يغدو مقبولاً ومفهوماً ، حالما ندرجه في حدوده التاريخية والتراثية النسبية . وإذا كان هذا الأمر اكثر انطباقاً على المسيحية والاسلام

---

١) نود التنويه ، في هذا السياق البدئي ، بأن الحديث حين يرد في الكتاب الماثل بين أيدينا عن «الاسلام» ، فإنه يعني الاسلام في صيغته «المحمدية» ، إلا ما نشير إليه في موضعه . ننطلق في هذا من القرآن نفسه ، الذي يعلن عن وجود «الاسلام» ، أيضاً ، بمثابته عقيدة دينية وجدت قبل محمد . هذا الاقرار نتبينه ، مثلاً ، في الآية القرآنية التالية : «قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا وما انزل الى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيّون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ، ونحن له مسلمون» . (سورة البقرة ١٣٦) . وسوف نأتي على هذه المسألة ثانية وبتفصيل في الجزء التالي من «مشروع الرؤية الجديدة» .

مما هو على اليهودية ، فإنه ـ في جملته وعموميته ـ يصح على الثلاثة معاً ، كما يستقي بعض مصداقيته الواقعية مما تجري الدعوة إليه حالياً ، في المنطقة العربية ومناطق اخرى ، تحت شعار «الدين لايقهر» ، و «الدين بديل عن العلم لايقهر» ، وأخيراً «الدين نَدٌّ للعلم لا يقهر» . وجدير بالقول أن هذه الدعوة المتواترة بين الهجوم والدفاع وبعض التهادن ، تنطلق بوتائر متمايزة تمايزَ وظائفها ودلالاتها وآفاقها في بعض بلدان «الشرق الاسلامي» ، ذات التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية ماقبل الرأسمالية ، وبعض بلدان «الغرب المسيحي» الرأسمالي والرأسمالي الامبريالي .

* * *

صاغ ارنست رينان (١٨٢٣ ـ ١٨٧٣) في أبحاث شهيرة له حول «تاريخ نشوء المسيحية» [1] الأطروحة الشهيرة التالية ، وهي أننا نحن المعاصرين إنْ أردنا أن نكوّن لأنفسنا تصوراً دقيقاً أو قريباً إلى الدقة عن المجموعات المسيحية الباكرة ، فإنه لن يتسنى لنا تحقيق ذلك ، إذا انطلقنا من مقارنتها بالمجموعات المسيحية الكنسية المعاصرة لنا ؛ في حين أن النظر إليها بثابتها مشابهة للمجموعات البروليتارية (العمالية) المحلية والمرتبطة بالمنظمة البروليتارية الأممية ، هو ، وحده ، الذي يتيح لنا أن نضع أيدينا على المعقد المركزي للمسألة المعنية . ولقد عقّب فريدرك انجلز (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥) ، فيما بعد وفي بحثه الموسوم بـ «حول تاريخ المسيحية الباكرة» ، على تلك الاطروحة الرينانية قائلاً : إن رينان «نفسه لم يعرف كمْ من الحقيقي كمن فيها» [2] . أما مصداقيّة ذلك الحاسمة فقد نهضت ، من حيث الأساس ، على أن وجه المقارنة بين كلتا الحركتين ، المسيحية والاشتراكية الحديثة ، يتضح ويفصح عن نفسه من خلال تقصي وضبط دلالة وتائر الانتشار الكبرى التي سجلتاها كلتاهما إبّان نشوئهما وانطلاقاتهما الأولى . فلقد غدت المسيحية «بعد ثلاثمائة عام من نشوئها دين دولة معترفاً به للامبراطورية الرومانية ؛ كما أنه خلال ستين عاماً بالكاد انتزعت الاشتراكية لنفسها مركزاً حقق لها الانتصار بصورة مطلقة» [3] .

---

1) Ernest Renan: Histoire des Origines du Christianisme, Vol. 1-8, Paris 1863-1883.

2) Marx, Engels: Ueber Religion- Dietz Verlag Berlin 1958, S. 257.

3) Ebenda- S. 256.

أما اليهودية فقد سلكت ، في نشوئها وتبلورها وتطورها ، طريقاً آخر متميزاً ، بحدود بيّنة ملحوظة ، محتفظة ، مع ذلك ، بنواظم أساسية مشتركة مع المسيحية عامةً ، ومظاهرها الأولى على نحو خاص ، تلك المظاهر التي تمثلت ـ في حينه ـ بـ «المسيحية ـ اليهودية» . ولعلنا نقول بصيغة معمّمة لا تخلو من بعض الإجحاف بأنها ـ في أساس الأمر ـ نشأت من صلب العقائد الشرقية القديمة ، تلك العقائد التي مثلت ، إذ ذاك ، أوجهاً وأنساقاً واحتمالات من الذهنية الاسطورية ، دون أن تكون مماثلة لها أو صوراً (نسخاً) أخرى عنها ، كما يرى البعض ؛ وكذلك ، في نفس الوقت ، دون أن تكون قد تجاوزتها ، جذرياً ، في مداخلها وركائزها الرئيسية ، وفي بعض ما طرحته من آفاق دينية (توراتية) .

ولقد عانت من تناقض نموذجي كبير ومديد اكتسب ، شيئاً فشيئاً ومع تعاظم وتفاقم الوضعية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية ، وكذلك الإثنية ، طابع الصراع المفتوح ، والمحتمل دائماً . ذلك هو التناقض بين إلهها (يهوه) السائر صعداً ـ في الحالة الإجمالية العامة ـ باتجاه كوني (عالمي) من طرف ، وبين تصورها الإشكالي عن الشعب اليهودي المختار (المصطفى) من طرف آخر ، هذا التصور الذي قاد لاحقاً الى نتائج خطيرة على صعيد العلاقة بين «النحن» و «الغير» ، بين «الجيتوية» و «الاندماج» ، وأخيراً بين «المركز» و «الهامش» [1] . (وسنأتي على تناول ذلك لاحقاً وفي حينه) .

---

١) حول ما يتصل بـ «الشعب المختار المصطفى» ، نقرأ في «العهد العتيق» مايلي : «لأنك شعب مقدس للرب إلهك وقد اصطفاك الرب لتكون له شعباً خاصاً على جميع الشعوب التي على وجه الأرض» . (الكتاب المقدس ـ ويحتوي على العهدين العتيق والجديد ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٠ ، سفر تثنية الإشتراع ٢/١٤ ـ ونشير هنا إلى أن كل ما يرد في هذا الكتاب من شواهد «الكتاب المقدس» ، مأخوذ عن هذه الطبعة ، الا ما يرد من شواهد أخرى يشار معها الى مصادرها) ؛ «أنا الرب الحكم الذي فرزكم من بين الأمم» (الكتاب المقدس ـ سفر الأحبار ٢٤/٢٠) ؛

«فإنكم تكونون لي خاصة من جميع الشعوب لأن جميع الأرض لي» . (الكتاب المقدس ـ سفر الخروج ٥/١٩) .

أما ما يتعلق بالاله الصاعد باتجاه «الكونية» ، فنقرأ الآيات التالية : «إن العالم كله أمامك =

ومن الراجح أن الفيلسوف الهولندي (ذا النسب العائلي اليهودي) باروخ سبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) كان أحد الأوائل ـ إنْ لم يكن الأول ـ الذين كشفوا ـ على نحو تاريخي نقدي مركّز ، عن ذلك المعطى ذي الأهمية المنهجية النافذة في فهم تاريخ اليهودية ، من حيث هي دين وموقف سياسي ، وفي أطوارها المتنوعة نسبياً . نشهد ذلك في كتابه الشهير بـ «البحث اللاهوتي السياسي» [١] ، الذي أحدث ، في حينه وكما هو معروف ، عاصفة كبرى من الاستنكار والتشهير في الأوساط الدينية عموماً ، واليهودية منها على نحو مخصص .

ومن طرف آخر ، نلاحظ أن التناقض المنوه به أثار اهتماماً متزايداً في صفوف الباحثين في تاريخ الدين والايديولوجيا الدينية التنظيرية ، وذلك بالعلاقة مع البحث في المسيحية [٢] . كما أنه من المحتمل أن يثير مجموعة من التساؤلات والملاحظات حول الحدث الاجتماعي التاريخي والحدث الايديولوجي والمعرفي النظري ، وكذلك حول تطورها ضمن وضعيات مشخصة ومتباينة ومتعددة .

وقد ظهر في سياق التطور الديني ، بما فيه الكفاية من الوضوح ، أن

---

= مثل ما ترجح به كفة الميزان . . لكنك ترحم الجميع لأنك قادر على كل شيء . . لأنك تحب جميع الأكوان . . إنك تشفق على جميع الأكوان لأنها لك أيها الرب المحب للنفوس» . (الكتاب المقدس ـ سفر الحكمة ١١/ ٢٣ ـ ٢٥ ، ٢٧) ؛

«ياإله الآباء يارب الرحمة ياصانع الجميع بكلمتك» . (الكتاب المقدس ـ سفر الحكمة ٩/ ١) ؛ «الرب متعال على كل الأمم وفوق السماوات مجده» (الكتاب المقدس ـ سفر المزامير ١١٢/ ٤) ؛ «انظروا الآن . . . إنني أنا هو ولا إله معي» . (الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ٣٢/ ٣٩) .

1) Baruch Spinoza: Der Theologisch- politsche Traktat (Reclam) Verlag Phillipp Reclam jun. Leipzig 1967, besonders S. 50-53.

٢) من هؤلاء نشير ، على سبيل المثال ، إلى :

F. Engels- Bruno Bauer und das Urchristentum. In: Marx. Engels- Uber Religion, a.a. O., S.

وكذلك ول ديورانت : قصة الحضارة ـ مجلد في جزئين ، الجزء ٢ (الشرق الأدنى) ، ترجمة زكي نجيب محمود ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣ ؛ مكسيم رودنسون : المشكلة اليهودية عبر التاريخ ـ ضمن مجلة (الطليعة ، القاهرة مايو ١٩٧٠ ، ص ١١١) .

التناقض المذكور لم يكن قابلاً للحل اجتماعياً وايديولوجياً (دينياً) في إطار اليهودية ذاتها . لكنه فيما بعد ، أي مع تولد البديل التاريخي التراثي (الدين المسيحي ، البولسي بالتحديد) ، غدا ممكناً ، وكذلك ضرورياً ضرورة ملحة . فلقد انطوى هذا الأخير على عناصر فعالة وحاسمة ، بقدر رئيسي أولي ، كما يصبح ديناً عالمياً ، يقدم - بطريقته الدينية الخلاصية الخاصة - مالم تستطع اليهودية تقديمه (وحلّه) من أجوبة دينية خلاصية على مواقف عملية متزايدة وملحة ، وضمن ظروف متجددة من التطور التاريخي . في هذا المعقد من المسألة ، جدير بنا أن نورد الصيغة التي طرحها كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) ، تعبيراً عن أحد أوجه العلاقة الشاملة بين اليهودية والمسيحية . لقد قال : «كان المسيح ، مسبّقاً ، اليهودي المنظّر ؛ ومن هنا ، فإن اليهودي هو المسيح العملي ؛ كما أن المسيح العملي تحول ثانية إلى يهودي» [1] .

إن التحول ذا الأبعاد والدلالات البعيدة من اليهودية الى المسيحية وإن كان ، والحال كذلك وضمن أحد معانيه الكبرى ، تحولاً من محلّية مغلقة (جيتوية) الى عالمية منفتحة ، فإنه لم يؤد الى قطع العلاقة البنيوية النظرية والنفعية بينهما ، وذلك على النحو المكثف الذي ابرزه ماركس . هذا أولاً ؛ إضافة إلى ذلك الأمر وإتماماً نه ، يمكن التحدث عن وجود وجه آخر من العلاقة بين الطرفين المعنيين ، وذلك انطلاقاً من أن التحول المومى إليه مثّل ، أيضاً ، عملية انتقال معقدة من عالمية محدودة مضيّق عليها من قبل وهم «الشعب المختار المصطفى» إلى عالمية «أممية» منفتحة رحيبة . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن اليهودية (وكذلك المسيحية) «حافظت على نفسها ليس رغماً عن التاريخ ، وإنما من خلاله» [2] ، وبفضله .

وإذن ، لم تكن العلاقة بين النسقين الدينيين علاقة «بحسب الجسد» ، جسد يسوع ، فقط ، كما سيعلن لاحقاً بولس ، عمود المسيحية الكنسية ؛ لقد كانت ، كذلك وجزئياً على الأقل ، بحسب البنية العقيدية الداخلية نفسها .

---

1) Karl Max: Zur Judenfrage. In: Marx. Engels- Werke I, Dietz Verlag Berlin 1961, S. 376.

2) Karl Marx: Ebenda- S. 374.

بصيغة أخرى نقول : ان العلاقة المعنية كانت ذات طابع أقوامي (إذا اعتبرنـا أن اليهود كانوا في مراحل متأخرة من تاريخهم يشكلون قوماً واحداً بدرجة أو بأخرى ، وكذلك إذا انطلقنا من وجود تاريخي لشخص يسوع المسيح الذي سيظهر في هذه الحال بصفته يهودياً) ؛ كما كانت ذات نسيج ايديولوجي ديني .

بيد أن وجهاً من أوجه الاعتراض والتحفظ لابد وأن يبرز على صيغة «العالمية الأممية المنفتحة» للمسيحية ؛ ونحن لا نرى أن ذلك في غير محلـه . إذ سوف لن يكون دقيقاً، لا من موقع البنية السوسيولوجية الايديولـوجية ولا من موقـع السياق التاريخي والتراثي للمسيحية ، أن نرى في تلك «العالمية» صيغـة شاملـة ووحيـدة الهيمنة في نطاقها (أي المسيحية) . هاهنا ، أيضاً ، نواجه ما واجهناه على صعيد اليهودية من تناقض بين موقفين متواترين متوازيين ومتداخلين ، وإن على نحو يغدو فيه - في مرحلة تاريخية لاحقة - أحد هذين الأخـيرين الغالـبَ والأكثـر رجحانـاً بالقياس إلى الآخر . ولابد أن نعلن أننا إذ نعالج المسألة المطروحـة في ضوء ذلك المنظور ، فإننا نكون قد انطلقنا - من حيث الأساس - من البنية الاجمالية العامـة لكل من النسقين الدينيين المعنيين في هذه السطـور . وهـذا ، بدوره ، يتضمـن القول بأننا ، إذ ذاك ، نصرف النظر عن تينك البنيتـين في مكونـاتهما الخصوصيـة التفصيلية . ولعلنا نوضح ذلك ، من زاوية أخرى للمسألة ، فنقـول أننـا ، في الحالة الثانية ، نتناول ذينك النسقين من جهة أن الواحد منهما يمثل تموضعاً بنيوياً تاريخياً ، معلّقين إلى حين - والحال كذلك - سياقه التراثي الاستمراري . من هذه الزاوية المنهجية ، نستطيع أن ننظر إلى الأنـاجيل المتعـددة ، «القانونيـة» و «غـير القانونية apocrive» ، على أنها أحجار متعددة ومتنوعة ومتمايزة في بناء واحد ؛ وكذا الأمر فيما يتصل بأسفار «العهد العتيق» .

إن «انجيل متّى» يغدو ، ضمن ذلك النظر للمسألة ، انجيـلاً مسيحيـاً ، شأنه في ذلك شأن الأناجيل الأخرى ، حتى وإن احتوى عناصر كثيرة ومفصحاً عنها مباشرةً من اليهودية ، بحيث يقود ذلك إلى ما سيسمى في حـين تالٍ «المسيحيـة - اليهودية» ، أو حتى «النصرانية» في مرحلة متأخرة وبالاعتبـار «الاسلامي» ، كما سنحدده في حينه [1] .

---

١) إنطلاقاً من هذا الموقع ، يصبح غيردقيق أن نقول بأن «المسيحية هي مسيحية بولس ويوحنا» .

فإذا ما عدنا إلى مسألة «العالمية الأممية المنفتحة» ودققنا فيها ، كما تعلن عن نفسها في الانجيل المذكور ، واجهنا دعوة واضحة وحازمة إلى نبذ «الأمم» ، وإلى الاقتصار في التبشير على أوساط اليهود ، الذين سيعتبرون ـ في هذه الحال ـ أهل المسيح «بحسب الجسد» :

**«ودعا تلاميذه الاثنيْ عشر واعطاهم سلطانا على الأرواح النجسة . . . هؤلاء الاثنا عشر ارسلهم يسوع وأمرهم قائلا إلى طريق الأمم لا تتجهوا ومدن السامريين لا تدخلوا . بل انطلقوا بالحري إلى الخراف الضالة من آل اسرائيل» (١) ؛**

**«. . . لم أرسل إلا إلى الخراف الضالة من بني إسرائيل» (٢) .**

ذلك الموقف «الاسرائيلي ـ اليهودي» سوف يجري التخلي عنه في سياق اضطراب الأحداث السياسية والدينية ، وملاحقة المسيحيين من قبل اليهود . وإذ ذاك ، يصبح الأمر في نصاب آخر : ليس اليهود ، الخراف الضالة ، هم المعنيين برسالة يسوع ، بل المعنيون بذلك هم نقيضهم ، أي أولئك «الآخرون ـ الغوييم» ، الذين نظر اليهود إليهم على أنهم النقيض القطعي والكامل لهم ، من حيث التكون «الإثني» والديني اللاهوتي :

**«الحق أقول لكم إني لم أجد مثل هذا الايمان في اسرائيل ، أقول لكم ان كثيرين يأتون من المشارق والمغارب . . . وأما بنو الملكوت فيُلقون في الظلمة البرّانية» (٣) ؛**

**«لذلك أقول لكم ان ملكوت الله يُنزع منكم ويعطى لأمة**

---

= (ندره اليازجي : بحث في أصول العلاقة القائمة بين المسيحية واليهودية ـ ضمن مجلة «الكاتب العربي» ، دمشق تموز ١٩٨٢ ، ص ٢٤) .

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متّى ١٠/ ٥ .

٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ١٥/ ٢٤ .

٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ٨/ ١٠ ـ ١٢ .

**تصنع ثمره» (١) ؛**

**وهكذا ، فـ «اذهبوا الى العالم أجمع واكرزوا بالانجيل للخليقة كلها» (٢) .**

وجدير بالتنويه بأن النصوص ، التي نتعامل معها هنا وفي مواضع أخرى في هذا المبحث ، لا يسعنا أن نأخذها على أنها منسجمة مع بعضها ، وعلى أنها تكوّن وحدة متسقة بنيوياً وتاريخياً تراثياً . فاذا ما واجهنا نصوصاً متناقضة في سفر واحد أو في انجيل واحد أو على مستوى عدة أناجيل ، فإن من شأن ذلك أن يعني أن هذه الأخيرة أو ذاك الانجيل أو ذلك السفر لم يكتب أو تكتب من قبل مؤلف واحد ، أو مجموعة واحدة أولاً ، وفي مرحلة تاريخية واحدة ثانياً . ومن هنا ، لم يكن مما يثير الشك أو التساؤل أو الاحتجاج أننا واجهنا نصّين متناقضين في انجيل متّى . وهذا الحكم يغدو أكثر وضوحاً ، حين نأخذ بعين الاعتبار العملية الموضوعية والذاتية (الكتابية) المعقدة ، التي كان على المسيحية أن تمر بها كي تصل ـ بالصيغة البولُسية الحازمة ـ الى حدود التمايز البينّ والمشخص بينها وبين اليهودية (وسنأتي على هذه المسألة ثانية في موضع آخر لاحق) .

وإذا عدنا إلى المسيحية وقدرتها على تمثّل النزوع «الأممي العالمي» المنفتح والرحيب ، وعلى تقديم الحلول «المسيحية ـ الخلاصية» للمشكلات الكبرى المعلقة ، استبان لنا أن تلك العملية نفسها ، الموضوعية والذاتية ، لايمكن أن تُفهم بمثابتها تجسيداً متكاملاً للتحول من «محلية يهودية» إلى «عالمية مسيحية» فحسب ؛ إذ إلى جانب ذلك ومن خلاله وبالتداخل فيه ، هنالك معطى آخر من شأنه أن يقدم أدلة على القول بأن المسيحية ظلت ـ حتى في اكثر أشكالها المسيحية «نقاء» ، وهو الشكل البولسي ـ تعلن عن انطوائها على عناصر واتجاهات يهودية . نقول ذلك ، ونحن نرى أن تقديم الأدلة على وجوده يمكن أن ينطلق من «الكتاب المقدس» نفسه . فبولس ـ ناهيك عن غيره ، من أمثال بطرس الذي يختلف عنه جزئياً بطبيعة الحال ـ ظل يرى في اليهود إياهم البؤرة الحقيقية للمسيحية ؛ أي انه ظل ، باعتبار

---

١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ٢١/ ٤٣ .

٢) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع للقديس مَرقُس ١٦/ ١٥ .

ما وبأفق ما ، ينطلق من أن القبلية (السِّبطية) اليهودية مثلت ـ عبر «الناموس» الذي حملت رايته ـ الشرط العقيدي والتاريخي الضروري الذي يسبق المسيحية ، ويهيء لها ، ويستمر تراثياً فاعلاً فيها ، وكذلك الذي تجد فيه هي نفسها مسوغاتها ومشروعيتها التراثية .

إن ذلك التواصل التراثي بين كلا الدينين يعلن عن نفسه بوضوح عبر «النصوص المقدسة» . ونحن نرغب الآن في استنطاق هذه الأخيرة ، بغية ملاحقة المسألة المعنية في مظانّها الأصلية ، أي في سياقها النصي الداخلي ، ومن ثم دون تحميلها (للمسألة) بعداً تحليلياً تأويلياً . يقول بولس ، أبو الكنيسة المسيحية ، كما تعتبره هذه نفسها :

**«إن لي غماً شديداً ووجعاً في قلبي لا ينقطع ، ولقد وددت لو أكون أنا نفسي مُبْسَلاً عن المسيح من أجل اخوتي ذوي قرابتي بحسب الجسد ، الذين هم اسرائيليون ولهم التبنّي والمجد والعهود والاشتراع والعبادة والمواعيد ورؤساء الآباء ومنهم المسيح بحسب الجسد الذي هو على كل شيء إله مبارك مدى الدهور آمين»** [1] .

وعلى ذلك ، فالتصور الخاص بـ «الشعب المختار المصطفى» ، شعب اليهود ، «شعب التبني والمجد والعهود والاشتراع والعبادة والمواعيد» ، أي شعب المسيح بحسب الجسد وبحسب التبني والمجد الخ . . . ان هذا التصور لم يفارق المسيحية بحال من الأحوال ؛ بل على العكس من ذلك ، فلقد وجدناه موروثاً مباركاً لها ، مكتسباً ـ من هذا الموقع ـ شخصية «الأمة المقدسة» . وهذا ما نواجهه معلَناً بوضوح على لسان يسوع المسيح ، حيث يؤكد في انجيل متّى الذي كان ـ برأي بعض الباحثين كما سيأتي معنا لاحقاً وفي حينه ـ أول انجيل حُرِّر ، بأنه (أي المسيح) لم يأت لينقض الناموس اليهودي ، وانما ليكمله ويستكمله [2] .

---

١) نفس المصدر السابق ـ رسالة القديس بولس إلى أهل رومية ٩/ ٢ـ٥ .

٢) «لاتظنوا أني أتيت لأحل الناموس والأنبياء اني لم آت لأحل لكن لأتمم . الحق أقول لكم انه الى أن تزول السماء والأرض لاتزول ياء أو نقطة واحدة من الناموس حتى يتم الكل» . (نفس المصدر السابق ـ انجيل ربنا يسوع للقديس متى ٥/ ١٧ ـ ١٨) .

بيد أننا إنْ أعلنّا أن التعبير الذهني الديني للمسيحية لم يخرج عن دائرة النظر اليهودية (ربما مع استثناء يوحنا في إنجيله)، فإن الحركة المسيحية، في بُعدها البشري الاجتماعي المشخص، تجاوزت تلك الدائرة وسبقتها، وفرضت، من ثم، وضعية جديدة على صعيد الايمان الديني في أوساط الجماهير المؤمنة من عبيد وفلاحين، بصورة مخصصة ورئيسية. وهذا، بدوره، يدعو للقول بأن الوجه الشعبي التطبيقي من الدين المعني غالباً ما كان يسبق وجهه النظري قوة وتشعباً وفاعلية، ويتدخل، بنحو أو آخر، في بنائه النصّي الداخلي [1].

ونلاحظ الأمر ذاته في الدين الاسلامي المحمدي؛ طبعاً مع الأخذ بعين الاعتبار التمايز في الصيغ والمعطيات والدلالات والوظائف، الذي نواجهه على صعيد الدين الجديد المنوه به، بالقياس الى الدينين السابقين عليه. فإذا كانت المسيحية قد أعلنت، في حينه، أنها الوريث الشرعي للناموس اليهودي، على نحو ما واجهناه ـ خصوصاً ـ في مسألة «الأمة المقدسة»، فإن الدين الاسلامي سار على طريق مماثل، من حيث الأساس العام المعني في هذا السياق من البحث: إن التناقض المنوه به سابقاً بين «عالمية أممية» منفتحة و «محلية أقوامية دينية» مغلقة، نستطيع استجلاءه بسهولة في ذلك الدين. فإذ يعلن هذا الأخير (الاسلام) نفسه وريثاً لما سبقه من أديان [2]، فإنه لا يجد نفسه بعيداً عن عدم الاتساق والمفارقة حين ينطلق من الله «رباً للعالمين» جمعاء، رباً «للمستضعفين في الأرض كلها» [3]،

---

١) هذه الوضعية، التي نلاحظها في حركات فكرية عديدة في التاريخ العالمي، ربما وجدت تعبيراً عنها فيما كتبه غوستاف لوبون في كتابه (حياة الحقائق ـ ترجمة عادل زعيتر، مطبعة دار إحياء الكتب العربية لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى ١٩٤٩، ص٣٣): «ولا تلبث الشعائر المشتقة من العقائد أن تكتسب قوة اعلى من قوة العقائد نفسها، فالعقائد قد تُجهل أو يُمارى فيها، ولكن الشعائر تحترم على الدوام».

٢) «إن هذا لفي الصحف الأولى، صحف ابراهيم وموسى». (قرآن ـ سورة الأعلى ١٧ـ١٨)؛ «نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل». (القرآن ـ سورة آل عمران ٢).

٣) «الحمد لله رب العالمين». (قرآن ـ سورة فاتحة الكتاب ١)؛ «ونريد أن نمنّ على الذين استُضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين». (قرآن ـ سورة القصص ٤).

وحين يعلن ـ في الوقت نفسه ـ خطابه التالي بلسان القرآن وموجهاً للعرب : «كنتم خير أمة أُخرجت للناس» [1] . ان تصور «الشعب المختار» أو «الأمة المقدسة» أو «الأمة الأخْير» يمثل ، والحال على ذلك النحو المطروح ، ناظماً مشتركاً بين البنيات الداخلية لتلك الأديان «السماوية» الثلاثة ؛ هذا بالاضافة إلى أنه (أي التصور المذكور) ظهر ، أيضاً وبصيغة ارهاصات أولية ، في الذهنية الاسطورية لعالم الشرق العربي القديم ، مما يجعلنا نلاحظ عملية التطور الذهني في هذا الأخير وقد انتظمت في خط من التواصل التراثي بين تلك الأديان مجتمعةً من طرف ، وبين ما سبقها من مظاهر ذهنية اسطورية من طرف آخر . (وسوف تواجه مسألة التواصل التراثي هذا في اسيقة أخرى لاحقة من هذا البحث) . ولابد من القول بأن ذلك الحكم لايجوز أن يقود إلى تغييب نسبية الموقف المعلن عنه في الأطراف الثلاثة تلك ؛ كما لا يجوز ، من جهة أخرى وبنفس القدر من الأهمية المنهجية والنظرية ، أن يؤدي إلى التفريط بالخصوصيات الكبرى والهامة التي تنطوي عليها هذه الأخيرة ، والتي تجعل منها ماهي عليه منفردةً ، أي بمثابتها انساقاً دينية متمايزة متباينة عن بعضها بعضا ، بهذا القدر أو ذاك وضمن هذه الاحتمالات والآفاق أو تلك .

وإذا بقينا في حدود ذلك «الناظم المشترك» بين بنيات الأديان المنوه بها ، وجدنا أن تصورات «الشعب المختار أو المصطفى» و «الأمة المقدسة» و «الأمة الأخْير» ـ وهي تصورات ينطوي الأول والثالث منها على توجه جنسي (عرقي) ضمني أو مفصح عنه ، كما يحتمل الثاني منها وجود مثل هذا التوجه ـ توازيها وتتداخل فيها عناصر من النزعة الدينية التمامّية . ومن خصائص هذه النزعة أنها تفتق ، دون صعوبة كبرى ، عن وجه من أوجه التمركز على الذات والانغلاق بما قد ينشأ عنه ، في ظروف خاصة مناسبة ، من تعصب وتزمت وعدائية إزاء «الأغيار» ؛ مع التحفظ التالي ذي الطابع الخصوصي ، وهو أن اليهودية ـ كما هي مقدمة في «العهد العتيق» ـ بزّت ، هنا ، الدينين الآخرين بصيغ نوعية مثيرة تبلغ حدود الهمجية المدمرة :

---

١) القرآن ـ سورة آل عمران ١١٠ .

«... سبع أمم أعظم وأكثر منك ... اسلمهم الرب الهك بين يديك وضربتهم فأبسلهم ابسالاً . لا تقطع معهم عهداً ولا تأخذك بهم رأفة.. ولا تصاهرهم ابنتك لا تعطها لابنه وابنته لا تأخذها لابنك ... تنقضون مذابحهم وتكسرون انصابهم وتقطعون غاباتهم وتحرقون تماثيلهم بالنار» (١) . ولم ذلك ؟ «لأنك شعب مقدس للرب إلهك وإياك اصطفى» (٢) .

والمسيحية ، التي تلح في أحد توجهاتها على تصور «التكميل للناموس اليهودي» ، تلجأ ، من طرف آخر ، الى تقديم المسيح على أنه ، بعد إذ أتى ، اصبح الكل بالكل (٣) . وبذلك ، فهي تنفي احتمال مجيء نبي أو دين آخر :

«فذاك الذي نزل هو الذي صعد أيضاً فوق السماوات ليملأ كل شيء» ، من حيث هو «ابن الله» (٤) .

وإذا كان المسيح يسوع هو ابن الله ، الذي يملأ كل شيء ، فإذن لندع «كلام البداءة في المسيح ولنأت الى الكمال ...» (٥) .

ولكن ماالعمل ، وقد ظهر أنه بالرغم من نفي ولادة أنبياء مخلّصين جدد بعد المسيح ، أعلن عن ولادة النبي محمد ، الذي ستكون له ـ عبر «كتاب الله» ـ قدرة

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ٧/ ١-٣،٥ .

٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ـ ٧/ ٦ .

٣) نغض النظر ، هنا ، عن التصور الانجيلي الذي يمنح المسيح بعداً كونياً مطلقاً في القبل والبعد وما بينهما ، بحيث يغدو الكون نفسه تعبيراً ذاتياً عنه ، كما يغدو هو نفسه تعبيراً عن الكون ؛ ومن ثم ، يصبح الأمر منوطاً بعلاقة متضايفة بين ذات تتحول موضوعاً وموضوع يتحول ذاتاً :

«هو المبدأ البكر من بين الأموات لكي يكون هو الأول في كل شيء» . (الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس إلى أهل كولُسّيَ ١/ ١٨) ؛ «إن يسوع المسيح هو هو أمس واليومَ والى مدى الدهر» . (الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس الى العبرانيين ١٣/ ٨) .

٤) الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس إلى أهل أفسس ٤/ ١٠، ١٣ .

٥) الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس الى العبرانيين ٦/ ١ .

نافذة هائلة على الخلاص والتخليص تفوق قدرة المسيح وتتجاوزها ؟! [1] لقد ظهر محمد ليؤكد ، كما أكد سلفه ، أن الأبواب قد أوصدت ، أخيراً ، أمام نبوات جديدة بعده :

«ماكان محمد أبا أحدٍ من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين» [2].

وليس من شأن هذا الأمر أن يتوقف هنا ، أي في نطاق ما يبدو حدّاً أقصى له ؛ ذلك لأن اتجاه التمركز على الذات والانغلاق والشعور بالاكتفاء الذاتي لا يظهر أفقياً فقط ، بل في العمق ، كذلك أو من حيث الأساس . فخاتم النبوة هو استمرار النبوات السابقة ، كما هو شيء أعظم في ذاته . ذلك أنه إذا كان الاسلام هو الحركة الدينية الممتدة من ابراهيم الى محمد [3] ، فإن نهاية هذه الأخيرة هي ، أيضاً ، قمتها . أما هذه القمة فهي الحركة المحمدية ، أي الاسلام المحمدي نفسه ، الذي ولد في القرن السابع .

---

١) في هذا السياق من مواجهة الموقف ، ليس ذا أهمية أن نذكّر بالنبوءة التي يطلقها يسوع ، حسب ما ورد في «انجيل برنابا» ؛ ذلك لأن هذا الأخير نظر إليه في ـ أوساط المسيحية «الرسمية» ـ من حيث الأساس ـ بعين الارتياب والشك وعلى أنه خارج دائرة الأناجيل والنصوص «القانونية» . فقد جاء في الانجيل المذكور مايلي :

«حينئذ قال يسوع : أيها الاخوة إن سبْق الاصطفاء لسر عظيم حتى إني أقول لكم الحق أنه لا يعلمه جلياً الا انسان واحد فقط وهو الذي تتطلع إليه الأمم الذي تتجلى له أسرار الله تجلياً فطوبى للذين سيصيخون السمع الى كلامه متى جاء الى العالم لأن الله سيظللهم كما تظللنا هذه النخلة بل إنه كما تقينا هذه الشجرة حرارة الشمس المتلظية هكذا تقي رحمة الله المؤمنين بذلك الاسم من الشيطان .

أجاب التلاميذ : يامعلم من عسى أن يكون ذلك الرجل الذي تتكلم عنه الذي سيأتي الى العالم ؟ أجاب يسوع بابتهاج قلب : انه محمد رسول . . الله» . (انجيل برنابا ـ ترجمه عن الانكليزية الدكتور خليل سعاده ، مع مقدمة الناشر السيد محمد رشيد رضا ، طبع على نفقة مطبعة المنار ، القاهرة ١٩٠٨ ، الطبعة الصادرة عام ١٩٥٨ ، ١٦٣/٣ـ٨) .

٢) القرآن ـ سورة الأحزاب ٤٠ .

٣) «قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على ابراهيم واسمعيل ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون . ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه . . .» (القرآن ـ سورة آل عمران ٨٤ـ٨٥) .

هاهنا يبرز امران اثنان يوضحان ما نحن في صدد معالجته . الأمر الأول ـ وقد كنا واجهناه من قبل في سياق آخر ـ يقوم على الاقرار الضمني والمفصح عنه بتاريخية تراثية ضمنية للاسلام ، بحيث يعني ذلك أن ما أتى به محمد لا يخرج عن أن يكون امتداداً لما سبقه . أما الأمر الثاني فيعلن عن نفسه عبر تصور التام الكلي ، الذي تبلغه تلك الحركة الدينية في شخص حلقتها الدينية المحمدية . وهنا ، في هذه الحلقة المفصلية ، تلتقي الصيغة الأفقية للاتجاه المحمدي نحو التمركز على الذات بصيغته العمقية ، إذ نراه يعلن بلسان ممثله محمد :

«أنا سيد وَلَدِ (آدم) ولا فخرٌ» [1] .

أما هذه الأفضلية في السيادة على بني آدم فيشرحها ابن الديبع الشيباني الشافعي في نفس المكان ، حيث يقول : انها «تفضيله ـ صلى الله عليه وسلم ـ على جميع النبيين والمرسلين» [2] .

هكذا إذن ، إذا كان الأمر على ذلك النحو ، إذا كان قائماً على التناقض بين العالمية (الكونية) للاله وبين «الشعب المختار المصطفى» أو «الأمة المقدسة» أو «الأمة الأخير» أولاً ، وعلى النزعة التمامية بصيغة التمركز على الذات والانغلاق ثانياً ، فإننا حالئذ ، نستطيع أن نستنبط خطاً ناظماً آخر بين الأديان الثلاثة المعنية هنا ؛ ذلك هو أحادية البعد في الرؤية التاريخية ؛ حيث يجري النظر الى التاريخ على أنه ذو نسق واحد ، وذو هدف واحد يتحقق عبر تسنم أحد تلك الأديان سدرة المنتهى القصوى . وجدير بالقول أن هذا الناظم يغدو مفهوماً بذاته ، حالما نذكّر بالمصدر الأكبر الذي تنطلق منه هذه الأديان جميعاً ، وهو الوحي ؛ بغض النظر عن التجليات والصيغ التي يظهر بها هذا الأخير في كل من تلك منفردةً .

إن الوضعية المأتي عليها هي ، كما يتضح من مساق المعالجة ، نموذجية الطابع على صعيد الذهنية الدينية المنسّقة المنظمة ؛ نعني بذلك الذهنية

---

1) ابن الديبع الشيباني (وجيه الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد) : حدائق الأنوار ومطالع الاسرار في سيرة النبي المختار صلى الله عليه وسلم وعلى آله المصطفين الأخيار ـ في قسمين ، حققه عبد الله ابراهيم الأنصاري ، أشرف على طبعه يحيى عباره ، طبع على نفقة صاحب السمو الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر ، القسم الأول دمشق ١٩٧٩ ، ص ١٧٧ .

٢) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

اللاهوتية [1] . فهذه الأخيرة تطرح المسألة الخاضعة لمبضع البحث هنا ، بلسان ممثليها من لاهوتيين وفقهاء ، على النحو النموذجي القطعي التالي : هنالك ديانة واحدة تتحقق فيها الآن ، أي بعد أن تعاقبت الأديان المختلفة ، شرائط التمام الديني الالهي ، بحيث ينصهر في هذا «الآن» «القبلُ» و «البعدُ» بصيغة قطعية مثلى . أما ما عداها (يعني ما سبقها وليس بحال ما أعقبها أو ما يمكن أن يعقبها لأن الاعتراف محصور بالسابق وليس بما يمكن أن يكـون لاحقاً) [2] فليس في متسعه أن يظهر أكثر من كونه خطوة على الطريق إلى ذلك «التمام» . ومن هذا الموقع ، بالضبط ، تتمزق عناصر التاريخية التراثية ، التي واجهناها في المسيحية والاسلام بصيغة ارهـاصات أولى جادة وواعدة ، لتتحول ـ والحال على ذلك النحـو ـ الى لحظـات ما ورائيـة (ميتافيزيقية) ـ لا تاريخية لا تراثية ؛ وهذه من شأنها أن تُضفي على ذينك الدينين شخصيتين متفردتين تفرداً قائماً على التمام والكمال ، ومن ثم على الاكتفاء الذاتي ، اضافة الى عناصر محتملة من التعصب والتزمت يمكن ـ في ظروف معينة مناسبة ـ أن

---

١) إذا كان الحديث يدور ، في هذا المجال ، على تلك الأديان المنسقة المنظمة ، فإنه ليس من شأن ذلك أن يقود الى الاعتقاد بوجود قطيعة ايديولوجية (دينية) بينها وبين ما سبقها من المظاهر الدينية أو الاسطورية في الشرق العربي القديم . في هذه الحال ، ينبغي ألا يغيب عن ذهن المؤرخ الباحث النموذج البارز الذي تقدمه ، مثلاً ، الاسطورية الإيلية الكنعانية . فهاهنا ، نواجه «إيل» رباً للأرباب ، وخالق المخلوقات ، أبدياً وأبا للبشرية والآلهة جميعاً ، بحيث لا نستطيع إلا أن نقر بوجود شكل من أشكال النزوع الى الواحدية الأحدية . وهو ، إلى ذلك ورغم ذلك ، يظل يمثل على نحو خاص «الهاً للشعب المختار» ، «شعب ايل» الكنعاني . وقد كنا ، فيما سبق ، قد أشرنا إلى خط التواصل التراثي بين الذهنية الاسطورية في الشرق العربي عامة وبين الأديان المنسقة المنظمة ، التي نحن في صدد البحث فيها الآن ، على صعيد تصور «الأمة المقدسة الخ . . .» . انظر حول ذلك : اللآلىء ـ من النصوص الكنعانية ، بقلم كبير كهنة اوغاريت إيلي ميلكو (عن : «التوراة الكنعانية» للعالم هـ . ي . ديل ميديكو ـ نقلها الى العربية مع تعليق مفيد عرنوق، منشورات مجلة فكر ، الطبعة الأولى ١٩٨٠ ، دون ذكر مكان النشر . يحال الى الفصلين الأول والثالث) .

٢) ذلك لأن «اللاحق» لايمكن أن يرقى إلى «السابق» . وقد عبر عن ذلك محمد في حديث له قائلاً : «خير القرون القرن الذي أنتم فيه ، ثم الذي يليه ، ثم الذي يليه» . (عن : البرت حوراني ـ الفكر العربي في عصر النهضة ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ١٩) .

تنفجر ضد «الآخرين» من «هراطقة» و «كفار» بالنسبة إلى المسيحية والاسلام ، وضد «الغوييم» ، أي كل مالايدخل في حيز اليهودي بالنسبة الى يهودية «العهد العتيق» بصورة عامة مجملة [1] .

---

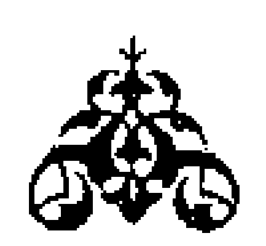
١) إن تصور التمام والكمال والاكتفاء الذاتي هذا نتبينه على صعيد اليهودية ومن موقع الدمج بين الإثني الأقوامي والديني المقدس ، فيما كتبه موشيه ليلنبلوم . فعلى هذا الصعيد ، نقرأ مايلي : «إن الأمة كلها هي أعز علينا من كل التقسيات المتصلبة المتعلقة بالأمور الأرثوذكسية الليبرالية في الدين . عندما يتعلق الأمر بالأمة يجب أن تختفي الطائفية . . فلا مؤمنون ولا كفار ، بل الجميع أبناء ابراهيم واسحق ويعقوب . . لأننا كلنا مقدسون ، سواء كنا غير مؤمنين أو ارثوذكسيين» . (أرثر هرتزبرج : الفكرة الصهيونية ـ تحليل تاريخي ومختارات ، ترجمة لطفي العابد وموسى عتر ، اشراف الدكتور أنيس صايغ وتعريف أسعد رزوق ، بيروت ، منظمة التحرير الفلسطينية ، مركز الأبحاث ١٩٧٠ ، ص٧١) .

أما في اطار المسيحية ، فإننا نقرأ النموذج التالي من التصور المعني بقلم أحد الآباء المسيحيين ، وذلك في معرض نقده لأحد الكتاب المسيحيين : «ليست المسيحية كنعانية أوفينيقية أو عربية أو يونانية أو يهودية . . . هذه شقشقة . وليست المسيحية ثورة قومية اجتماعية . . وليست حرب طبقات . . هي ارفع من هذا كله» . (اسبيروجبور : ردٌ على ابحاث حول العلاقة بين المسيحية واليهودية ـ مجلة «الكاتب العربي» ، فصلية تصدر عن الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب ، دمشق ، العدد الرابع ١٩٨٢ ، عدد خاص ، ص ١٢٥) .

وإذا ماانتقلنا الى المستوى الاسلامي المحمدي من المسألة المناقشة هنا ، فإننا نواجه مثل ذلك الموقف القطعي (والاستعلائي) ممن ينتقد التصور المأتي عليه فوق . فعلى سبيل المثال ، نقرأ ما يعلنه محمد ظافر القاسمي رداً على ما طرحه المطران جورج خضر للمناقشة تحت اسم «القصص القرآني المتعلق بمولد المسيح وطفولته» : «ليس في القرآن قصص عن المسيح ، في القرآن كلمة حق» . وجدير بالذكر ان القاسمي قال ذلك في سياق نقد تعصّبي للأناجيل المسيحية . وقد لقي رداً ذا دلالة عميقة من قبل الياس خوري ، الذي قال : «اليوم شهدنا نموذجاً على عدم الاعتراف (بالآخرين) ، فحين تستخدم كلمة القصص كما وردت في نص خضر ، فإنها تفسر بوصفها مساساً بالوحي وتخلف مشكلة فكرية . كأنه من غير المسموح مناقشة بعض المسائل ، ومن المسموح به مناقشة مسائل أخرى تمس عقائد الآخرين» . (ورد نقد القاسمي على ص ٩٨ ، ونقد خوري على ص ١٠٢ ، ومحاضرة المطران جورج خضر بعنوان «المسيحية العربية والغرب» على ص ٨١ـ٩٧ من كتاب : دراسات ومناقشات ـ المسيحيون العرب ، مجموعة من المحاضرين والمناقشين ، مؤسسة الابحاث العربية ، الطبعة الأولى ، بيروت ١٩٨١) .

وإذا ما أجلْنا النظر ، ثانية ، فيا أعلنّاه ، في موضع سابق ، من أن التناقض بين «العالمية» و«المحلية» وبين «الأممية» و«السبطية» لم يجد حلاً له في اليهودية وإنما وجده في شخص بديلها التاريخي التراثي الكبير ، المسيحية ، فإننا ، آنئذ ، سوف نلقى أنفسنا مدعوّين الى وضع هذا الرأي نفسه في سياقه من العملية التاريخية التراثية النسبية . أما هذا السياق فيعني ، ضمن ما يعنيه ، تناول الأديان الثلاثة إياها على أنها تشكل بنية واحدة بأنساق ثلاثة .

ان تشديدنا على هذا الأمر يتأتى من المعطى التاريخي التراثي التالي ، وهو أنه حين جرى انتقال من النسق الأول (اليهودية) الى النسق الثاني (المسيحية) ، ثم من هذا الأخير الى النسق الثالث (الاسلام) ، فإن البنية الدينية لهذه الأنساق ، جميعاً ومجتمعةً ، ظلت محافظة على الناظم المشترك بينها . أمّا أنْ يُفهم من قولنا ببنية دينية واحدة وبأنساق ثلاثة لهذه البنية أنه يؤدي الى تغييب للحدود الفاصلة بين تلك الأنساق أو إلى إضعافها ، فإن هذا خُلفٌ منطقي ومكابرة إزاء الواقع المشخص . إذ من موقع التواصل والتفاصل التاريخيين التراثيين ، تبرز أمامنا ليس الوحدة التراثية للأنساق المعنية فقط ، بل كذلك تمايزها وتباينها على أساس الخصوصيات التي تحكمها ، وتعلن عن شخوصها ، وتجعل منها بنيات متجاورة تاريخياً .



## ٢

# إشكالية العلاقة بين «الشرق» و «الدين» :
# بين الجغرافية والدين ، وبين الاقتصاد والدين

أ

في معرض البحث ـ كائناً ما كان شكل هذا البحث ـ في الأديان الثلاثة ، اليهودية والمسيحية والاسلام ، يلاحظ المدقق أن ثمة أمراً فرض نفسه في أوساط معظم الباحثين في تاريخ الأديان أو في سوسيولوجيا الدين أو في سيكولوجيته الخ . . . (ناهيك عن اللاهوتيين والمؤمنين)، وذلك الى درجة من القوة بحيث غدا يمثل قاسماً مشتركاً بين هؤلاء وواحداً من أوجه «مادة البحث» المتعلقة بنشاطهم الدرسي ؛ نعني بذلك بروز «الشرق» بمثابته «مهبط الأديان السماوية» تخصيصاً . ويقصد بهذه الأخيرة ، عادة وكما يظهر من الطروح التي يقدمها حول ذلك اولئك ، الأديان الثلاثة التي أتينا على ذكرها . وإذا كان جل الباحثين قد أخذوا بهذه الأطروحة ، إلا أنهم رغم ذلك اختلفوا وتمايزوا في النظر إليها من مواقع دلالاتها ووظائفها التاريخية والاجتماعية الاقتصادية والايديولوجية . والأمر تجاوز هؤلاء الباحثين ، ليتحول الى معطى مقر به على صعيد الوعي الشعبي العام في معظم بلدان «الشرق» . فلقد كتب رائد النهضة الحديثة في مصر (وربما كذلك في العالم العربي عموماً) رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) ، معبراً عن ذلك الوعي . حدث هذا بعد عودته من اوربا (فرنسا) ، أي بعد اكتشافه لـ «الغرب» اجتماعياً وسياسياً وصناعياً ، وكذلك دينياً . فهو يعلن «أن بلاد اوربا أغلبها نصارى ، وبلاد الدولة العلية هي بلاد الاسلام بهذه القطعة ، وأما بلاد آسيا فإنها منبع بلاد الاسلام ، بل وسائر الأديان وهي أوطان الانبياء والمرسلين وبها نزلت سائر الكتب السماوية وهي تتضمن أشرف الأماكن والأرض المباركة والمساجد التي لا تشد

الرحال إلا إليها»[1] .

فآسيا هي ، بحسب الطهطاوي المكان المقدس الذي فيه «نزلت سائر الكتب السماوية» . ولعل آسيا كانت تعني عنده حصيلة الشرق ، الذي «تشرق منه الحكمة السماوية» . وعلى صعيد بلد شرقي آخر غير مصر ، يكتب أحد الأتراك (الشرقيين) مؤكداً على الصلة الداخلية الضرورية بين الشرق والدين ، من حيث هو كذلك : « ان الشرق منشأ الأديان . ونحن الشرقيين كنا عمالاً للدين ولنا به علائق حسنة فعالة»[2] . ويعلن شرقي عربي ، هو أنور الجندي ، ان الرسالات السماوية من ابراهيم الى محمد لها دلالات خاصة تتصل بالتاريخ العربي والأمة العربية والأرض العربية ، بحيث تغدو حصيلة هذا الثالوث مجتمعاً ، أي ان الكاتب يختزل الشرق بـ «العرب» : «كان نبي الله ابراهيم علامة على المرحلة التي بدأت به وختمت برسول الله محمد وكان علامة على المنطقة والأمة وارض الأديان . ولا ريب ان دين ابراهيم والأنبياء من أبنائه جميعاً كانوا يحملون أصول الفكر الانساني المنزل من السماء . . هذا الفكر الذي تبلور من بعد في صورة عالمية ـ بعد أن كانت قومية ـ وفي صورة كاملة ، في الاسلام خاتم الرسالات السماوية . . »[3] .

والتأكيد على تلك الأطروحة «الدينية الشرقية» نلقاه أيضاً ، بنفس الحماسة وإن من مدخل آخر ، لدى كتاب غربيين . فهنا نواجهها وقد تحولت الى تأكيد على أن المسيحية وان انتشرت في الغرب ، فإن حصنها الحصين يبقى كامناً في الشرق . هذا الرأي نلقاه لدى فرانك كراين ، الذي يقدمه الشرقي (العربي) الارشمندريت انطونيوس بشير ، بمثابته «فيلسوف امريكا وانضج فكر في هذا العصر»[4] . يقول

---

١) محمود فهمي حجازي : أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي ، مع النص الكامل لكتابه «تخليص الابريز» دراسة وتعليق ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥ ، ص ١٥٧ .

٢) لطفي ليفونيان : مكتبة الاخلاقيات الدينية ، الكتاب الأول (ماهو الدين) ، ترجم عن التركية بعناية المطبعة الاميركانية ـ بيروت ١٩٢٩ ، ص ٢٣ .

٣) أنور الجندي : التفسير الاسلامي للفكر البشري ـ الأسلام والفلسفات القديمة ، دار الاعتصام (دون ذكر لمكان النشر) ، ١٩٧٧ ، ص ٢٣ .

٤) فرانك كراين : لماذا أنا مسيحي ـ عربه بتصرف قليل الارشمندريت انطونيوس بشير ، مصر ١٩٢٦ (كلمة المعرب ص ٥) .

الفيلسوف المذكور : «وفي عقيدتي أن المسيحية ستصادف انتصاراً اعظم في الشرق مما صادفت في الغرب . ذلك لأنها لن يقضى عليها أن تغوص في أوحال المجادلات العقيمة التي غاصت فيها في العالم الغربي ، لأن هذه الخصومات لا تبلغ الى الشرق إلا ضعيفة ممزقة كل ممزق» [1] .

لمَ الأمر على هذا النحو ؟ هل الدين مقترن جغرافياً بـ «الشرق» ، وهل الشرق هذا مقترن ايديولوجياً بـ «الدين» ؟ من البيّن الواضح أن الاجابة بـ «نعم» تكمن في ذلك النسق من الفهم الايديولوجي للمسألة المعنية ، فإذا وصلت المسيحية الى الشرق بعيدةً عن المماحكات والمجادلات «العقيمة» فإنما هي تصل الى «نبعها» الأصلي ، الذي ليس من شأنه وطبيعته ، من حيث هو كذلك ، أن يرتكن إلى «الحوار» و «الخصومة الفكرية أو الدينية» . وإذا ما تقصينا الأمر بمزيد من التدقيق والتعميق ، وجدنا من الكتاب والباحثين والأدباء والسياسيين «الشرقيين» مَنْ يرى ذلك الرأي بمثابته تحديداً لـ «واقع الحال الشرقي» المستعصي على التقدم والتطور ، وضبطاً منهجياً عاماً له . فميخائيل نعيمه يكتب ، من موقع هذه الرؤية ، مقارناً بين الشرق والغرب : «ان الشرق يستسلم لقوة اكبر منه فلا يحاربها والغرب يعتقد بقوته ويحارب بها بكل قوة . والشرق يرى الخليقة كاملة لأنها صنع الاله الكامل . والغرب يرى فيها كثيراً من النقص ويسعى لتحسينها . الشرق يقول مع محمد : (قل لن يصيبنا الا ماكتب الله لنا) . ويصلي مع عيسى : (لتكن مشيئتك) . . أما الغرب فيقول: (لتكن مشيئتي)» [2] .

وينقل انطون سعاده قولاً لوالده الدكتور خليل سعاده ، مثبتاً إياه بعد التقديم التالي : «وكم يخالف هذا التفكير السطحي (أي تفكير نعيمه) المتمركز في تحديد التصور بالأمر الواقع ، رأي الدكتور خليل سعاده في روحية الشرق الدينية» [3] . أما قول خليل سعاده المعني فهو التالي : «الدين في الشرقي قطعة من

١) نفس المرجع والمعطيات السابقة ـ ص ٢٨٣ .

٢) ورد هذا النص في : انطون سعاده ـ المحاضرات العشر ١٩٤٨ ، سلسلة النظام الجديد ، منشورات عمدة الثقافة في الحزب السوري القومي الاجتماعي ، دون ذكر لمكان النشر وتاريخه ، ص128 .

٣) نفس المرجع والمعطيات السابقة ـ ص 127 .

حياته . فهو يحسب الحياة وسيلة لتشريف الدين (تقوى الله والفناء الروحي في وحدة الوجود) لا الدين وسيلة لتشريف الحياة والسمو بها . . .» [١] .

وبذلك ، نكون أمام نصّين يكرسان الرأي بأن الشرق متدين ، في أساسه وفي أصوله ؛ وهو ، من ثم ، متخلف عن «الآخر» - الذي يعني هنا الغرب - أولاً ، أو متمايز ويختلف عنه في الدين في الحالة الثانية . ولما كان الدين «منفرزاً» في جلد الشرقي ، فإن هذا الأخير سيبقى كذلك ، أي مستسلماً ، متواكلاً ، خاملاً ، ينظر إلى الحياة من منظور الدين وليس الى الدين من منظور الحياة . ومن طريف الأمر ان نستكمل اللوحة بالموقف الذي اتخذه انطون سعاده رداً على ميخائيل نعيمه ، وموافقةً على الشق الثاني من الأطروحة التي قدمها والده (خليل سعاده) .
بيد أنه إذ يفعل ذلك ، فإنه يفعله من موقع الاستنكار والرفض لما اعلنه نعيمه من «جمود شرقي» مقترن ، أصلاً ، بالأديان السماوية ، وفي ضوء الاقرار بأن الأديان مهبط الشرق بسببٍ من «علة طبيعية» ، على الأرجح : «وهذا كلام إذا أزلت منه زخرف التعبير الأدبي الشعري لم تجد فيه حقيقة واحدة غير جهل شؤون الحياة وتطورها منذ ظهر الانسان على مسرح الطبيعة وجهل التاريخ وفلسفته . فالشرق ، لعلة طبيعية على الأرجح ، حاول من قبل (تحسين الخليقة) . وقد (حسنت) الأديان الخليقة تحسيناً كبيراً ، ولاشك . ولكنها عصت كل تحسين جديد نشأ بعد احكامها . .» [٢]

ان تلك المواقف والآراء (ربما باستثناء جزئي لرأي انطون سعاده) كنا قد واجهناها - في واحد من أصولها الرئيسية الكبرى - بصيغة المركزوية الاوربية ، التي كان هيجل ورينان على رأس من بلورها تاريخياً وفلسفياً . يكفي أن نورد بعض ماقاله هيجل في هذا الشأن ، لكي نتبين أُسَّ ذلك الرأي : ان العرب - وهم أحد شعوب الشرق - «لم يطرحوا أي مبدأ أعلى ، حق ، للعقل الواعي لذاته ، وبالتالي ، لم يدفعوا بالفلسفة إلى الأمام» . أما السبب الكامن وراء ذلك فيعود إلى

---

١) نفس المرجع والمعطيات السابقة .
٢) نفس المرجع والمعطيات السابقة - ص 129 .

أنهم لا يعرفون «مبدأ آخر ، سوى الوعي ، أي لا يعرفون سوى المبدأ الخارجي» [1] .

لسنا ، الآن ، في معرض مناقشة ذلك الموقف المركب بدلالته المركزوية الأوربية . إلا أننا ونحن نعالج الاطروحة «الدينية الشرقية» ، التي ليس من الضروري أو في الغالب أن تقود إلى مركزوية أوربية (أو شرقية ـ وهي الوجه الآخر من تلك) ، لايسعنا تجاهل واحد من أوجه المسألة الخاضعة للبحث ؛ ذلك هو الحضور التاريخي الكثيف والملحوظ للظاهرة الدينية عموماً في الشرق ، ولتجلياتها «السماوية» اليهودية والمسيحية والاسلامية ، على نحو مخصص . هذا أمر لا سبيل الى الشك فيه ، وذلك إلى الدرجة التي يخيل للبعض فيها أن الدين ، فعلاً ، يمثل «خصوصية شرقية» ، وأنه ، ومن ثم ، يقدم المفتاح المنهجي لدراسة الشرق وفهمه في بنياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والروحية ، وكذلك الاثنية .

ان تلك الوضعية ، مجملةً ومعممة ، هي التي حدت بماركس أن يطرح السؤال (التساؤل) المنهجي النظري التالي : «لماذا يظهر تاريخ الشرق بمثابته تاريخياً للدين ؟»[2] . ان البحث في المسألة ، بأصولها التاريخية والتراثية وبأسسها البنيوية الداخلية ، هو وحده القادر على الإجابة عن ذلك التساؤل الإشكالي . ومن هنا ، كذلك ، يغدو غير صحيح أن تُنتزع تلك الوضعية من سياقها التاريخي المشخص ، أي من الظروف المركبة التي أوصل إهمالُها المركزويين الأوربيين إلى ما وصلوا إليه من نتائج . إننا نعني بذلك ضرورة الحذر من الحكم على الوضْعية المعْنية حكماً أخلاقياً قدْحياً من شأنه أن يمهد الموقف باتجاه الاطاحة بالعوامل التاريخية البعيدة ، التي كمنت وراءها والتي جعلت هيجل ، على سبيل المثال ، يعلن أن الشرق شرق لأنه لم يعرف سوى المبدأ الخارجي ، أي الوحي [3] .

---

١) ج . ف . ف . هيجل : الأعمال الكاملة ـ مجلد ٨ ، ص ٣٣٨ (بالروسية) .

2) Marx. Engels: Ueber Religion, a. a. O., S. 97.

٣) مثل هذا الحكم الاخلاقي القدحي قد نواجهه في البحث العميق الذي كتبه خليل أحمد خليل بعنوان «العرب ومفهوم التقدم» ، مجلة الوحدة ، السنة الأولى ، العدد ٢ ، تشرين الثاني ١٩٨٤) . فعلى الصفحة (٤٥) يكتب الباحث : اننا «لانستطيع استرجاع خرافة هيجل القائلة ان العرب شعب بلا فلسفة (أي بلا علم وبلا عقل)» . ويتابع الباحث حديثه ضمن نفس السياق

والطريف الدّال ان نلاحظ أن بعض المركزويين الشرقيين (المسيحيين أو الاسلاميين) يرون في ذلك الذي سماه هيجل مبدأ خارجياً مبدأ «داخلياً» ، تكمن خصوصيته في أنها «لاتقاس بالطوارىء أو بفترات معينة ومحددة في حياة الشعوب مهما كان تأثيرها» [1] . ويكرر المركزويون الشرقيون ـ في هذا السياق ـ ما يعلنه عادةً بعض الغربيين من ان الغرب إفسادٌ للشرق ؛ فلقد أفسد الغرب المسيحية حيث تلقفها غربياً ، أي حيث انتزع عنها «اصالتها وخصوصيتها» . فكما اعلن فرانك كراين (فيلسوف امريكا وانضج فكر في هذا العصر ، كما سماه الارشمندريت انطونيوس بشير)[2] ، يعلن كذلك عوني بشير ، بطريقة التكرار ، أي بطريقة ينفض فيها يده عن التزامه بـ «خصوصيته» التي لا تقاس بالطوارىء أو بفترات معينة ومحددة في حياة الشعوب مهما كان تأثيرها : «أخذ الغرب منا المسيحية الشفافة فأغرقها في المادة ، وقتلتها كنيسته قروناً عديدة ، محولة روحانيتها العظيمة الى اقطاع واقنان . . .»[3]

ان «الشرق» يظل ، والحال كذلك ، شرق «الشفافية والروحانية واللامادية» ، أي ـ بكلمة ـ انه «شرق العالم» ، حيث تشرق منه الحياة الأصلية ؛ في حين أن الغرب هو «غرب العالم» ، حيث تغرب منه الحياة الأصلية ، أي حيث تصل الحياة اليه لتودّعه وتتجاوزه وتعلن الرحيل الى حيث كانت . وفي كلتا الحالتين ، المركزوية الغربية والمركزوية الشرقية ، نواجه المشكلة ، كما هو ملاحظ وبيّن ، قائمة بكل ثقلها ، طارحة السؤال ثانية وثالثة ورابعة ، ذلك الذي صاغه ماركس والذي أثبتناه فوق : لماذا **يظهر** تاريخ الشرق بمثابته تاريخاً للدين ؟

---

محددا خرافات ارنست رينان و «مطولات الامبريالية والصهيونية» .

1) عوني بشير : الاسلام والآخرون ـ محاولة لرؤية المسافات ، مجلة (مواقف ٣٤ ، كانون الأول ، كانون الثاني ، شباط ١٩٧٩ ، ص ١٤٣) .

2) انظر ذلك في مكان سابق من هذه الفقرة .

3) عوني بشير : نفس المرجع الأسبق ومعطياته ـ ص ١٤١ ـ ١٤٢ .

ب

في هذا الجزء من «مشروع الرؤية» ، أي في «من يهوه الى الله» ، نضع على عاتقنا محاولة البحث في ثلاثة أنساق عقدية من التاريخ الديني الشرقي عموماً (والعربي على نحو خاص) ، وهي تلك التي حصرناها باليهودية والمسيحية والاسلام . وإذا كانت هذه المهمة تعلن عن نفسها بمثابتها معالجة لأنساق ثلاثة من الذهنية الدينية ، فإنها ستُظهر - من الآن وعبر البحث في متون المسألة ضمن الفصول اللاحقة - حرصها المنهجي النظري على اكتشاف النواظم والعلاقات المفصلية ، التي تربط فيا بينها جميعاً . سنفعل ذلك (وقد أعلنّا فيما سبق عن بعض منه بصيغ معممة مجملة) من موقع الوضعيات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والثقافية التي تولدت فيها تلك الأنساق وتبلورت ، وذلك وفق الضرورات التي يقتضيها هذا البحث . كما سنواجه الأمر المعني بصورة اكثر تخصيصاً ، أي من موقع البنيات والمنظومات المحدِّدة لاسيقتها الداخلية . وإذا كنا سننهض بهذه المهمة من الموقعين المعلن عنهما ، فإننا ، إذ ذاك ، لن نرى في هذين الأخيرين بنائين راسخين متجاورين تجاورَ الخطين المتوازيين ، أو لحظتين اثنتين الثانية منهما مشتقة من الأولى اشتقاق المفعول من الفاعل . فليس من شك في أن نظرة سطحية مبسّطة مثل هذه للمسألة من شأنها أن تغلّق الكثير من الأبواب والنوافذ في وجه البحث العلمي في المسألة المعنية ، بل إنها قمينة بأن تعلّق البحث العلمي الجاد في ذينك البناءين .

إن المنهج الذي يرى في البنائين إياهما حلقتين متداخلتين متشابكتين (دون الاطاحة بالخصوصية النسبية كثيراً أو قليلاً لكل منهما) ، هو ما نرى فيه أداة نافذة لاستقصاء الخط التاريخي التراثي المنطلق من «يهوه» إلى «الله» . في هذه الحال ، نجد أنفسنا وقد أمسكنا بالظاهرة الايديولوجية الدينية ، المعنية هنا ، في سياقها التاريخي والتراثي المشخص ، أي في مجرى نشوئها ، من حيث هي نحوٌ من أنحاء البنية التحتية نفسها ووجه من أوجهها . وحينئذ ، أيضاً ، يكون قد تعين علينا أن

نبحث في تاريخية تلك الظاهرة وفي تراثيتها بمثابتها (أي الظاهرة) تحولاً من دائرة البنية التحتية الى دائرة الذهنية الاجتماعية أو الوعي الاجتماعي .

ذلك أمر على غاية الأهمية المنهجية على صعيد البحث في تاريخ الأديان الثلاثة المحددة آنفاً (وكنا في الجزء الثاني من مشروع الرؤية قد لاحظنا أهميته أيضاً ، بل خصوصاً في نطاق التكونات الذهنية الاسطورية في العالم العربي القديم) . سوف يتضح لنا ، في مجرى البحث ، أن اليهودية والمسيحية والاسلام وان اكتسبوا صيغاً ذهنية كتابية ، فإنهم - على الأقل في ارهاصاتهم الأولى - برزوا بمثابتهم مواقف ووظائف وأوجهاً من العلاقات الاجتماعية الانتاجية ذاتها .

ومن الطريف الدّال ، في هذا المفصل المنهجي من المسألة ، ما كتبه كارل ماركس في أحد هوامش «الرأسمال» ، تعليقاً على رأي صدر في صحيفة المانية امريكية عام ١٨٥٩ ، يتحفظ فيه صاحبه على نظرية ماركس المتعلقة بالاتساق والتطابق الجدليين بين البنية التحتية والأخرى الفوقية . فلقد اعلن ماركس أن الصحيفة المذكورة «تقول ان رأيي بأن اسلوب الانتاج المحدد والعلاقات الانتاجية المتطابقة معه كل مرة ، وباختصار (ان البنية الاقتصادية للمجتمع هي الأساس الواقعي الذي تقوم عليها بنية حقوقية وسياسية وتطابقها أشكال اجتماعية محددة من الوعي الاجتماعي) . . إن هذا كله صحيح بالطبع بالنسبة إلى العالم الراهن ، حيث تسيطر المصالح المادية . ولكنه غير صحيح لانها يتصل بالعصر الوسيط حيث سيطرت الكاثوليكية ، ولافيا يتعلق بأثينا وروما ، حيث سادت السياسة . . . (بيد) انه واضح بما فيه الكفاية ان العصر الوسيط لم يكن بمتسعه أن يعيش من الكاثوليكية ، وكذلك العالم القديم بالنسبة إلى السياسة . بل على العكس من ذلك ؛ فالطريقة والاسلوب ، اللذان من خلالها حققوا حياتهم ، هما اللذان يوضحان لماذا مارست السياسة هناك والكاثوليكية هنا الدور الرئيسي» [1] .

من مناقشة ماركس السابقة للكاثوليكية والسياسة ، نستنبط ثلاث اطروحات ، هي ذات علاقة تضايفية وثيقة بما نحن بصدد البحث فيه .

---

1) K. Marx: DasKapital - erster Band, erstes Buch. In: Marx, Engels- Werke, Band 23, S. 96, Dietz Verlag Berlin 1968.

الاطروحة الأولى تمثل إجابة عن السؤال الإشكالي ، الذي أوردناه سابقا عن ماركس ، وعن مسألة «الشرق مهبط الأديان السماوية» ، على النحو الذي واجهناها فيه لدى جمع من الباحثين واللاهوتيين : أنْ يكون الشرق «مهبط» تلك الأديان ومرتعها الخصيب ، لايعني أن شعوبه بنَتْ مجتمعاتها وفق تصوراتها وآفاقها الدينية ، وأنها عاشت ، من حيث الأساس ، من هذه التصورات والآفاق وبمقتضاها . فالتاريخ اليهودي والمسيحي والاسلامي (المحمدي) هو ، في واقع الحال ، تاريخ الوضعيات الاجتماعية التي تولدت ونمت فيها وانطلقت منها التصورات والآفاق الخاصة بالأديان الثلاثة المعنية ؛ ومن ثم ، فهو تاريخ هذه التصورات والآفاق بمثابتها تصورات وآفاق تلك الوضعيات وتعبيرات عنها .

ان ذلك الموقف صحيح ، حيث يكون متعلقاً بالأديان إياها ، من حيث هي أنساق ذهنية ذاتية (عقيدية) ، أي بصفتها بنيات ذهنية مستقلة ، إلى حد ضروري ، عن البنيات الاجتماعية الاقتصادية المطابقة لها ، بدرجة أو بأخرى وعلى نحو أو آخر .

الاطروحة الثانية تكمن في النظر الى اليهودية والمسيحية والاسلام على انهم صيغ بنيوية مركبة . والحكم هذا وارد وبينٌ سواء في مراحل النشوء والتعضي أو في مراحل الانتظام ضمن أنساق من الذهنيات الذاتية العقيدية ، وكذلك حتى حين يكون (الحكم) في الحالة الأولى اكثر رجحاناً وهيمنة . ان سوسيولوجيا البنى وسيكولوجيا البنى - وليس بحال من الأحوال البنيوية Structuralism - هما الأكثر نجاعة من أجل تقصي الإواليات المستترة والظاهرة لتلك الاديان ، من حيث هي صيغ بنيوية مركبة . فهذه الأخيرة تعلن عن نفسها ، والحال كذلك ، مشاركةً فاعلة في كلا الحدّين ، الاجتماعي الاقتصادي والذهني الذاتي . بل ان تعبير «المشاركة» هنا ربما أضعف من القضية المعنية . فلعلنا نقول ، إذن ، ان تلك الصيغ تتمثل في الحدين المشار إليهما ، دون أن نعني بذلك أن عناصر منها بعينها ثابتة تتوزع على الحد الأول ، وأن عناصر أخرى ثابتة بعينها تتوزع على الحد الثاني .

وإذا ما عملنا على صوغ الموقف الذي نحن في صدده بمزيد من التحديد والتدقيق ، فإن القول التالي يغدو ممكناً، وهوأن الدين عموماً - وضمنه بطبيعة الحال

تلك الأديان الثلاثة ـ قبل أن يصبح محض ايديولوجيا ، استطاع «أن يؤدي وظيفته (أيضاً : ط . تيزيني) بصورة مباشرة بوصفه علاقات انتاج» ؛ ومن ثم ، كان لابد من توافر «شروط تاريخية بالغة الخصوصية . . حتى لا يكون الدين أكثر من مجرد ايديولوجيا ، حتى يكون محض مسألة شخصية ، محض تصور غير علمي للعالم» ؛ وإذْ ذاك ، يحتفظ الدين «بمظهر اقتصادي من دون أن (يتدخل) مباشرة في الانتاج» [1] .

وجدير بالاهتمام المركز أن الدين لا يؤدي وظيفته أو شطراً أساسياً منها ، بصورة مباشرة ، بوصفه علاقات انتاج في مجال ماأسماه كلود ليفي شتراوس «الهيكل السوسيولوجي للفكر الهمجي» [2] فحسب ، أي في نطاق علاقات اجتماعية بدائية . إن تلك الصفة يمكن أن تلازم الدين ، كثيراً أو قليلاً ، حتى ضمن علاقات غلبت عليها السمات الحضرية القبلية (الطبقية) ، أو الحضارية المشاعية القروية . وعلينا هنا أن نشير ، بشيء من التقدير ، إلى أن ذلك الوضع أدى برهط من الباحثين الى أن يروا في الاحساس الديني ، في ارهاصاته وتوجهاته الأولى ، إحساساً اجتماعياً ووظيفة اجتماعية ، تتبلور وتبرز في الوجود العائلي والوجود الاجتماعي (العشيري والقبلي) ، كليهما .

إن هذا المعطى التاريخي الديني ربما سمح لنا بالنظر إلى الوجود الديني وقد انشعب إلى مرحلتين كبريين ؛ مع الاشارة الضرورية إلى أن تصنيفات وتقعيدات اخرى لذلك الوجود واردة في هذا المجال ولا تتعارض بحال مع ما نأتي عليه الآن . فوفق ذلك ، نتبين الدين في المرحلة الأولى الباكرة ، نسيجاً من انسجة العلاقات الاجتماعية الاقتصادية المباشرة نفسها ؛ بينما يظهر ، في المرحلة الثانية ، متميزاً بوضوح عن تلك الأخيرة ومستقلاً ـ بصنور نسبية ـ عنها ، بحيث يغدو الدين هنا ، على حد تعبير موريس غودولييه كما وردفوق، ذهنية (اي ايديولوجيا) مكرَّسة من قبل العلاقات المنوه بها ومكرِّسة لها .

---

١) موريس غودولييه : الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ماقبل الرأسمالية ـ ضمن (جان شينو ، يوجين فارغا ، موريس غودولييه : حول نمط الانتاج الأسيوي ، دار الحقيقة بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٢ ، ص ٢٨٤ ، ٢٨٥) .

٢) انظر مع المقارنة : المرجع السابق ومعطياته ، ص ٢٨٤ .

ولكن الدين ، من حيث هو توجه ما ورائي ، لم يكن قد تولد مع الانسان بمثابته أحد مقوماته البنيوية الأولية ، بل بصفته واحداً من أبعاد تطوره التاريخي اللاحق [1] . ولقد توصل فريق من باحثي الأديان ومؤرخيها الى صوغ وتسجيل تركيب للمرحلتين الكبريين في التاريخ الديني والى النظر لهذا التركيب على أنه نتيجة متميزة من نتائج بحوثهم . بيد أن بعضاً منهم فهموا ذلك بمثابته كشفاً ـ على الأقل ـ ضمنياً لـ «انسانية» الدين ، أي لاقترانه ، «أصلاً» و «فطرة» ، بالانسان العاقل Homo Sapien .

ففي بحث لهيرفه روسّو ، نقرأ ما يقودنا إلى هذا الرأي ، مع الملاحظة بأن الباحث المذكور يرى في اليهودية والمسيحية والاسلام وغيرهم نماذج كبرى للتطورات التاريخية الدينية . يقول هيرفه روسو : «الفئة الاجتماعية ، في عهودها الأولى ، تتبدى ملتحمة بروابط محض دينية مما جعل بعض المؤرخين يعتقدون بأن الاحساس الديني ليس إلا احساساً اجتماعياً» [2] . ويتابع روسو موضحاً شخصية ذلك الالتحام بين الانسان القديم والدين ، معلناً أنه (الالتحام) يضع ايدينا على معقِد المسألة التالية ، وهي أننا بذلك «نوضح (لأصل) الديانات التاريخي بل (أساسها) الدائم الباقي» [3] .

نود أن نخلص الى الاطروحة الثالثة ، التي لعلها تكون قادرة على الاجابة عن طرف من السؤال المعقد ، الذي كنا قد واجهناه في موضع سابق من هذا

---

١) في كتابنا «الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى» ، دمشق ، دار دمشق ١٩٨٢ ، تناولنا هذه المسألة على نحو مباشر وآخر غير مباشر ، ولكن دائماً بصورة مشخصة عموماً . (راجع ضمن ذلك خصوصاً الفقرة ذات العنوان «التكوين البدئي في الذهنية الاسطورية العربية القديمة» ، ص ٢٣٣ ـ ٣٦٨) . كذلك يمكن الرجوع الى البحث الهام التالي :

G.A. Gurew: Hat es immer einen Glauben an Gott gegeben? (In: Philosophie und Gesellschaft-Herausgegeben von Werner Pfoh u. Hans Schulze, Akademie-Verlag, Berlin 1958, S. 473-483).

٢) هيرفه روسّو : الديانات ـ ترجمة متري شماس (ضمن : ماذا أعرف ـ المنشورات العربية ، رقم ٢٥ ، دون ذكر لمكان النشر وتاريخه) ص ١٠١ .

٣) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ١٤ .

الكتاب : لماذا يظهر تاريخ الشرق بمثابته تاريخاً للدين ؟ لماذا تظهر اليهودية والمسيحية والاسلام كما لو أنها التاريخ الحاسم للشرق ؟ وأخيراً، لماذا يظهر الشرق وهذه الأديان على انهما صنوان أو وجهان لبعد واحد ؟ ان ذلك السؤال المركب ، الذي طرحه ماركس ولم يجب عنه عيناً ، نستطيع أن نستنبط طرفاً من الاجابة عليه حالما نضع ما بحثنا فيه حتى الآن تحت حدّ «التجادل التاريخي والتراثي» بين الدين من حيث هو علاقة اجتماعية انتاجية ، وبين الدين بصفته أحد أنساق الذهنية (الايديولوجية) . وإذا ما فعلنا ذلك ، غدا تاريخ الشرق إياه ، وفي وجه من أوجهه على الأقل ، تاريخ علاقات اجتماعية انتاجية تظهر بصيغة أو بصيغ دينية ، وذلك باعتبار أن هذه الأخيرة ظلت ، كثيراً أو قليلاً ، حائرة بين كونها بعداً من ابعاد العلاقات تلك ، وكونها ما تزال في طور امتلاك سمات مستقلة عن هذه ، تتحرك وفق منطوقها البنيوي الذاتي [(١)] .

بيد أن هذه الاجابة تولد ، بدورها ، سؤالاً آخر ذا طابع خصوصي . ذلك هو : لماذا برز الدين ، هنا في الشرق العربي وبعد اكتسابه بعداً وأفقاً ايديولوجيين ، بمثابته الشكل الايديولوجي المهيمن في اللوحة الذهنية الايديولوجية ، إن لم نقلْ الوحيد ؟ وعلى نحو اكثر تدقيقاً وتفريداً ، نسأل ثانية ، لِم لمْ تنشأ ، بالتحديد ، فلسفة الى جانب الدين في مراحله الأولى ؟ ثم ، بعد إذ نشأت ارهاصات علنية (غير سرّية) من التفكير الفلسفي ، لماذا كان عليها أن تعلن

---

١) أن يظهر التاريخ ، من حيث هو كذلك ، تاريخاً للفكر عامة أو لأحد اشكاله الخاصة ، مثل الدين أو الفلسفة ، فان هذا أمر محتمل ضمن الظروف الاجتماعية الاقتصادية (الانتاجية) المشار اليها فوق ، أولاً ؛ كما أنه محتمل ، ثانياً ، في حال نشوء أوهام من نمط معين تكرس مثل هذا الاحتمال . فإذا ما وضعنا ، مثلاً «موسى الديني» مقابل «موسى الفلسفي» ، برز أمامنا ذينك الاحتمالان الاثنان ، الأول ممثلاً بـ «موسى الديني» ، والثاني ممثلاً بـ «موسى الفلسفي» ، الذي يكتسب - في مثل هذا السياق - شخصية «هيجل الفلسفي» .

من ذلك الموقع للمسألة ، يصح أن نورد ماقاله Robert Tucker في كتابه (Philosophy and Myth in Karl Marx- second Edition Cambridge University Press 1979, Printed in the U.S.A., P. 79):

«كان هيجل موسى فلسفياً قاد الانسانية الى الأرض الموعودة في الفكر . لقد انشأ كوناً في الخيال ، عالماً ذهنياً يصل فيه الانسان ، في سير التاريخ ، الى ان يعرف نفسه كإله» .

عن نفسها وتفصح عبر الدين ، وتحت رايته ، وبطموح التطابق معه على نحو ما تتطابق الاختان من أم واحدة ؟ هذا السؤال المركب نطرحه في الحين الذي نغض النظر فيه عن اللحظات القليلة التي عبّرت فيها عن نفسها بعض المواقف الفلسفية الالحادية أو الهرطقية المستنيرة ، تلك المواقف التي نشأت وتعضّت وتبلورت ليس خارج الدريئة الدينية فقط ، بل كذلك على أساس المناهضة الصريحة لها ؛ ولذلك ، فهي ظلت ـ عموماً واجمالاً ـ هامشية ضئيلة الفاعلية ، وقابعة في ظل الأحداث الكبرى .

* * *

إن البحث في اليهودية والمسيحية والاسلام ، تاريخاً وتراثاً وبنىً ذاتية ، من شأنه ، والحال كذلك ، أن يضع أيدينا على المفاتيح الكبرى التي بمقدورها أن تقودنا إلى افتراضات أولية حائزة على ما يكفي من عناصر الدقة بما يتيح لها الدخول في دائرة الاجابات الصحيحة المحتملة على الأسئلة الآنفة الذكر . إلا أن هذا الأمر حتى إذا تم انجازه ببعد ايجابي كثيراً أو قليلاً ، فإن تقصي مسألة الأشكال الذهنية السابقة على تلك الديانات وفي ضوء المسألة المطروحة هنا ، يبقى يمثل مهمة لا مناص من اقتحامها واختراقها ؛ ذلك لأن هذه المهمة تتصل بتلك اتصالاً منهجياً نظرياً ، بقدر ما ترتهن بها تاريخياً تراثياً ، وكذلك بنيوياً . وقد عملنا نحن على أن ننجز ذلك (في الجزء الثاني من مشروع الرؤية الجديدة) بصيغته الجوهرية المعمّمة والمعمّمة . ومن هنا ، فإن الكتاب الذي نقرأ فيه الآن (وهو الجزء الثالث من المشروع المذكور) سيجد نفسه أمام ضرورات البحث في مستويات وصيغ ايديولوجية (دينية) اكثر اتساقاً وتجريداً وهيكلةً ؛ نعني بذلك الثالوث «السماوي المقدس» ، اليهودية والمسيحية والاسلام .

ولقد اتضح في سياق حديثنا ـ ضمناً أو على نحو مفصح عنه ـ أن الأديان الثلاثة ، التي نجعل منها موضوع بحثنا هذا ، هي تلك التي نشأت وتبلورت في الشرق العربي ، تخصيصاً ، حيث امتدت بعدئذ واتسعت في تأثيراتها ـ عمقاً وسطحاً ـ الى الدرجة التي اجمع عليها جمهور غفير من شعوب العالم . ذلك يعني

أنه بيّن بذاته أننا نتحدث ، هنا ، عن فلسطين وما بين النهرين والجزيرة العربية ، تحديداً .

من طرف آخر ؛ إذا كنا ننطلق من أن فلسطين وما بين النهرين (العراق) - وربما كذلك وبحدود ما مصر - مثّلت أرض الولادة لليهودية ، ومن أن الجزيرة العربية هي أيضاً أرض الولادة بالنسبة للاسلام ، فإن هنالك من يعلن أن فلسطين لا تعني شيئاً أساسياً على صعيد نشوء المسيحية [1] .

وقد كان Bruno Bauer (١٨٠٩ - ١٨٨٢) ، الهيجلي الشاب ، أحد من أرسى دعائم هذا الاتجاه . وبسبب من أن الفيلسوف المذكور كان يهدف من وراء ذلك ، ضمن ما يهدف ، إلى تصديع اسطورية المسيحية وإلى تقصي تاريخيتها ، فقد استطاع ، فعلاً ، أن يثير جملة من المسائل الدقيقة الهامة ، التي جعل منها علم نقد الأديان الحديث والمعاصر جزءاً أساسياً من بنيانه . وفي سياق هذا النشاط المحقد والمحفوف بالاشكالات اللغوية والتاريخية والدينية ، توصل برونوباور الى الاعتقاد

١) واضح من سياق بحثنا ، هنا ، أننا نغفل بعض الآراء الجديدة الراهنة ، غير المكتملة وربما كذلك غير الناضجة بعد والتي يعمل اصحابها من خلالها على تقديم نظرية أو اجتهاد جديد حول أصول اليهودية (والمسيحية والاسلام كذلك) . من ذلك الكتاب الذي لم يصدر بعد لكمال الصليبي والذي سيكون بعنوان «التوراة جاء من جزيرة العرب» . وملخص هذا الاجتهاد يكمن ، كما قدمته مجلة (المصير - العدد ٢٠ ، تشرين الثاني وكانون الأول ١٩٨٤ ، السنة الرابعة ، بيروت ، ص٧) في مايلي : «ان النظرية التي يحاول تطويرها الدكتور كمال الصليبي هي أن احداث العهد القديم ترتبط بقصة حدثت في التلال الساحلية ، غربي جزيرة العرب ، والتي تشكل اليوم مقاطعتي عسير وجنوب الحجاز . فهناك أنشأ داود وسليمان مملكتهما . وهناك ينبغي البحث عن أصول اليهودية والمسيحية والاسلام . وتأسيساً على ذلك ، ربما كان يهود فلسطين المحتلة يعيشون - من وجهة النظر الصهيونية - في البلد الغلط . لأن احداث العهد القديم لم تحصل في فلسطين بل في جنوب غرب الجزيرة العربية . وهذا الافتراض تعززه كمية من البراهين الجغرافية واللغوية التفصيلية مما يسمح لنا في ان نقول ان نظرية جديدة وجدية أوشكت ان توجد . . والمنهج الجديد الذي استخدمه الدكتور كمال الصليبي في دراسته العهد القديم ، يحاول أن يطبقه ، كذلك ، على الرواية المعتمدة للأناجيل . وهو يعتقد أن وقائع الأناجيل قد حدثت ، هي أيضاً ، في الجزيرة العربية . ففي الجزيرة منطقة اسمها (ناصرة) وواد اسمه (جليل) وأماكن أخرى . . . » .

بأنه «لا الجليل ولا القدس ، وإنما الاسكندرية وروما هما اللتان كانتا مهد الولادة للدين الجديد» [1] .

بيد أنه لم يكن من السهل أن يركن الباحثون الى ذلك الرأي ؛ خصوصاً وأن الدراسات التنقيبية والنظرية التاريخية أخذت تغدق على هؤلاء من الكشوف ما قد يدعو ، على الأقل ، إلى الحذر إزاء الرأي المعْني . ولنا أن نلاحظ أن بعض معالم هذا الحذر كانت قد أعلنت عن نفسها في مراحل سابقة على هذا القرن العشرين . ففي القرن التاسع عشر نلاحظ أن انجلز ، الذي منح دراسات برونو باور حول المسيحية الباكرة اهتماماً خاصاً من نشاطه الفكري التاريخي والتنظيري ، ما كان بوسعه أن يوافق على الرأي الباوري المأتي عليه . لقد أعلن ، في تعقيب له على هذا الأخير ، أن حسم الموقف سيكون مرهوناً بما سيتم من كشوف جديدة في روما والشرق ، ومصر منه بشكل خاص ، اكثر مما هو مرهون بالنقد النظري التاريخي [2] .

وفعلاً ، فان دراسات جديدة مستندة الى ماتم على صعيد الأبحاث التنقيبية الآثارية قدمت مجموعة من الركائز والأدلة المتماسكة بما فيه الكفاية للركون الى القول بأن فلسطين تمثل المنطقة الأولى والأهم لولادة المسيحية . على هذا الصعيد يبرز ، مثلاً ، بحثان صدرا في باريس ؛ الأول لـ Prosper Alfaris ، والثاني لـ Maurice Bucille . في هذين البحثين ، تقدم أدلة موثقة على تعددية الأصول التاريخية والجغرافية للمسيحية ، إنما عبر ما يعتبر أصلها الأول المتمثل بفلسطين وسورية ، اللتين يضمهما الساحل السوري الفلسطيني [3] . ولابد لنا من أن نضيف ، في هذا

---

1) Friedrich Engels: Zur Geschichte des Urchristentum, In: Marx. Engels- Ueber Religion, a. a. O., S. 262.

2) Ehenda.

٣) صدر البحث الأول في باريس عام ١٩٥٩ تحت عنوان

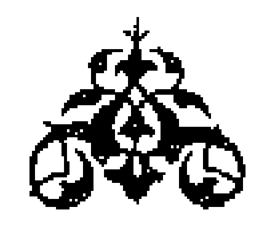
Origines sociale du christianisme, Publications de L'Union Rationalist,

وترجم إلى الألمانية تحت عنوان

Die sozialen Urspruenge des Christentums, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1963.

ونحن هنا نعتمد الترجمة الألمانية المذكورة .

الموقع من المسألة ، بأن ارهاصات من ذلك النظر إلى أصول المسيحية تعود إلى جمهرة من اللاهوتيين والمؤرخين القدامى لليهودية . في طليعة هؤلاء ، نواجه اثنين تركا بصمات كبرى على مسيرة واتجاه التأريخ لليهودية ، وهما فيلون الاسكندراني (٢٠ق.م - ٥٤أو ٦٠ م) ، وفلافيوس يوسفوس من القدس (اورشليم) والذي عاش من ٣٧م حتى ١٠٠ . وجدير بالذكر أن هذين كليهما كانا ينتميان إلى فرقة «الاسينية» اليهودية في فلسطين ، التي انطلقت منها المسيحية ، بدرجة أو بأخرى وجزئياً على الأقل ، وحملت وشمها الذي اعادت بنائه وظيفياً .



---

= أما البحث الثاني فقد صدر بعنوان :

La Bible, Le Coran et la science, Edition Seghers, 31 Rue Falguièra, 75. 725 Paris, Codex 15,

وقد ترجم إلى العربية تحت عنوان : دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة - دار المعارف القاهرة ١٩٧٨ . أما نحن فنعتمد هنا الترجمة المذكورة . نضيف إلى ذلك كتاب Martin Robbe الذي صدر بالألمانية تحت عنوان :

Der Ursprung des Christentums (Urania Verlag Leipzig. Jena. Berlin 1967). وقد تأثر صاحبه فيه بكتاب Prosper Alfaris السابق الذكر .

ولعلنا نضم إلى ذلك البحث الذي كتبه عصام الدين حفني ناصف تحت عنوان : المسيح في مفهوم معاصر - دار الطليعة بيروت ، الطبعة الأولى آب ١٩٧٩ . ففيه مجموعة من المعطيات الهامة المتعلقة بالقضية المطروحة في كتابنا الآن .

# القسم الثاني

## في رحاب يهوه
## رب البدو والرعاة والجنود ،
## والمسيح المخلص



# الفصل الأول

## من «اليهودي» إلى «اليهودي»
## ومن اليهودي الى «الغير ـ الغوييم»

١

## تصور «المركز ـ الهامش» ونقيضه ، أي اندماج بـ «الغير ـ الغوييم»

لعل ما كتبه مرة ول ديورانت عن اليهود حقيقي ، إنما نصف الحقيقة . فلقد أطلق الحكم التاريخي التالي المترع بالإشكالية ؛ ذلك هو «أنهم لم يوجدوا تاريخهم ، بل ان تاريخهم هو الذي أوجدهم» [1] . ان الاقرار التام بهذا الحكم (الاطروحة) لابد أن يقود الى الاعتقاد بأن تاريخ اليهود هو ، في نهاية المطاف وفي جوهر المسألة ، تاريخ «الآخرين» ، أو بأنه أملي عليهم إملاءً من قبل هؤلاء أو من قبل غائية قبْلية «ما» . ويكفي أن ننوه ، هنا ، بأن الأخذ بمثل هذا الاعتقاد يمثل ـ على الأقل ـ خَرقاً صرُاحاً لجدلية العلاقة بين موضوع التاريخ وبين ذاته . فأنْ يكون اليهود (أو أي شعب آخر) موضوعاً للتاريخ محضاً ، أي موضوعاً للحَدث التاريخي ، ليس إلاّ ، ان هذا لابد أن يعني ـ أساساً ـ أن التاريخ البشري يعلن عن ذاته عبر عوامل وحوافز غاشمة صمّاء ، تنعدم فيها الأفعال والمبادرات والحوافز الارادية الذاتية ؛ وذلك خُلْف . فالأمر ، كما يفصح عن نفسه ، يدور على تاريخ بشري ، أي على فاعل ، بمعنى ما وقدر ما ، وعلى مفعول ، بمعنى ما وقدر ما

١) ول ديورانت : قصة الحضارة ، الجزء الأول من المجلد الأول (نشأة الحضارة ـ الشرق الأدنى) الطبعة الثالثة ، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٣٢٨ .

أيضاً . وهذا - في تفسيره الأكثر سذاجة والأكثر تعقيداً - يصح على المجتمعات البدائية والأقل نمواً وتقدماً ؛ كما ينطبق ، بطبيعة الحال ، على تلك التي دخلت عالم الحضارة الطبقية .

ونستطيع ، كذلك ، أن نشتق موقفاً آخر من أطروحة ديورانت سالفة الذكر . ذلك هو أن عنصريْ الحرية والمسؤولية في تاريخ اليهود ، من حيث هم تجمع بشري بصيغة قبائل (أسباط) أو طبقات أو فئات الخ . . ، معدومان على نحو كلي ؛ مما يحُيل كل ما حدث ويحدث في حياة هؤلاء إلى إرادة خفية ، يطلق عليها ديورانت اسم «التاريخ» ، ويطلق عليها رهط من اللاهوتيين التوراتيين اسم «الرب يهوه» . وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه يغدو مقبولاً - من طرفنا ووفق منطوق الموقف إياه - ان تحدد تلك الارادة باسم توراتي آخر ، هو «الرب المخلص المشيح» ، أو «رب الجنود» . اذ ان هذا الأخير هو

«الرب الهكم السائر أمامكم هو يحارب عنكم . . وكما رأيتم في البرية من ان الرب الهكم حملكم كما يحمل المرء ولده في كل طريق سلكتموه» [1] .

أن الحديث عن «تاريخ» لليهوديصنعهم هو دون أن يسهموا هم في صنعه ، يبرز - والحال على هذا النحو - بمثابته ضلالاً اصطلاحياً منطقياً ينطلق من تعامل اعتباطي مع المصطلح عامةً ، ومع مصطلح التاريخ بصورة مخصصة ؛ كما يمكن ، أيضاً ، أن يتحول الى نفاق ايديولوجي ، قد يُراد له أن يستثير إحساساً من التعاطف الأخلاقي الفاجعي مع مصائر شعب ليست هي أبداً من صنعه .

وليس من ريب في أن منهجاً في «النظر التاريخي» مثل هذا من شأنه ، في الحالة الدنيا ، أن يجعل من التاريخ اليهودي (بل ربما كذلك التاريخ البشري العام) قدراً قَبْلياً يُمسك بمصائر الناس في القَبْل والآن والبعد ، ولادةً وضبطاً وتحكماً . ومن ثم ، فإن البحث العلمي في ذلك التاريخ يغدو أمراً نافلاً في الحد الأدنى ، وغير ممكن في الحد الأقصى . وعلى ذلك ، اذا كنا قد وطّنا العزم على البحث في التاريخ المشار إليه ، فإنما نكون ، بذلك ، قد عبرنا عن أننا وضعنا أنفسنا أمام مهمة معقدة

---

١) الكتاب المقدس - سفر تثنية الاشتراع ١/ ٣٠ - ٣١ .

حقاً ، تنطوي على ضرورة القيام باستقصاء الاحتمالات الممكنة ، التي لعلها تقدم مادة البحث لدراسة «علمية» لليهود كظاهرة دينية وانطلاقاً من سياقهم التاريخي والتراثي . وهذا، بدوره ، يجعلنا ننظر إلى التاريخ اليهودي على أنه نسق من أنساق التاريخ العالمي العام ؛ معلنين ، بذلك ، أننا إذ نقْدم عليه من موقع الاقرار بخصوصية نسبية لابد أن ينطوي عليها بسبب من أن العام هو عام مجرد بقدر ماهو خاص مشخّص ، فإن الحديث عن استثنائية أو فوق ـ تاريخية له لا يدخل في حقل بحث تاريخي يتمتع بحد أدنى من الجدّية .

* * *

ان ما يلفت النظر ، للوهلة الأولى ، في البنية السياسية والدينية الآخذة في التعضّي والتبلور للأوساط اليهودية المهيمنة هو ذلك الاقتران التضايفي بين السلطة السياسية (ومن خلفها الاقتصادية الاجتماعية) من جانب ، والسلطة الدينية من جانب آخر . وهذا الاقتران كان من الأهمية بحيث استطاع ـ في سياق التطورات اللاحقة في التاريخ اليهودي ـ أن يترك سماته وبصماته العميقة على مجمل العلاقة بين ما سيتبلور شيئاً فشيئاً بمثابته طبقة عليا على الطرف الأول ، وبين بقية الأنساق الطبقية والفئوية والقبلية على الطرف الآخر .

فلقد كان هنالك عاملان اثنان أسهما في توليد ذلك الاقتران وفي تعميقه وتوطيده . **العامل الأول** كمن في نمط الانتاج الاقتصادي نفسه ، الذي غدا في مراحل لاحقة السائد والمهيمن . فهذا الأخير تحدد بعلاقات انتاجية زراعية تراوحت بين العبودية والمشاعية القروية . وقد تعايش هذا النمطان الاقتصاديان الى جانب بعضهما بعضا الى حين أصبح الثاني منهما الأغلب والأرجح . فالعلاقة مع الأرض تبلورت هنا بصيغة «حيازة» لها من قبل الطبقات العاملة عليها ، وذلك لصالح «ملكيتها» الحقوقية من قبل الطبقة العليا ، إضافة إلى ملكيتها الواقعية غير الكلية . ومن ثم ، ليس دقيقاً أن ننظر إلى الملكية ضمن التجمع اليهودي ، الذي أخذ في الاستقرار نسبياً في فلسطين ، على أنها ذات طبيعة عبودية كلياً أو من حيث

الأساس [1] .

نستطيع أن نتبين تلك الوضعية ، أيضاً ، من خلال بعض نصوص التوراة التشريعية . ان الأرض ـ وقد كانت أداة الانتاج الرئيسية ـ هي ملكية الرب وحده . فهو ، وحده وبمفرده ، الذي يمتلك حق التصرف بها كما يشاء ؛ ذلك لأنه هو الذي «وهبها» لأبنائه من الرعية . وإذا وضعنا في اعتبارنا أن «الرب» هو التمثيل اللاهوتي للطبقة العليا من التجمع اليهودي ، بما في ذلك أو في مقدمته فئة الكهنة ، اتضح لنا أن هذه الطبقة هي التي امتلكت ـ حقوقياً كلياً وواقعياً غير كلي ـ الأرض ، التي يعمل عليها الفلاحون والعبيد باعتبارهم حَوَزَةً لها ، ولهم فيها حق التصرف ، بالحدود التي تقتضيها العملية الانتاجية الزراعية . بهذا الخصوص ، نقرأ في «سفر الأحبار» مايلي :

«والأرضَ فلا تُبعْ بتاتاً لأنها لِيَ الأرضُ وإنما انتم غرباء ونزلاء عندي[2]» .

إن الطبقة الاريستوقراطية كانت سيدة الموقف على الصعيد الاقتصادي . وهذا ما مكّن أقدامها بقوة على الأصعدة الأخرى من الحياة اليهودية «العبرانية» ، وبالدرجة الأولى الصعيد السياسي السلطوي المباشر . هذا الموقف نواجهه واضحاً لايحتمل اللبس . فكما أن «الملك» للرب وحده ، فكذلك «الحكم» لا يخرج عن أن يكون امتداداً لسلطته الكونية الكلية :

« . . . فإن الحكم لله وأيُّ أمر صعب فارفعوه إليَّ حتى أنظر فيه» [3] .

إن أمراً على غاية الأهمية يبرز أمامنا من سياق البحث هذا ؛ ذلك هو الاقتران الموضوعي (الاقتصادي) والذاتي (السياسي الايديولوجي) بين وظيفتي المالك والملك (الحاكم) ، وذلك إلى درجة أنهما كلتيهما ظهرتا من حيث هما جانبان لوضعية واحدة (وهذا ما كنا قد أتينا عليه بصيغته العامة حين تناولنا الدين في مرحلته السابقة على

---

١) انظر حول ذلك مع المقارنة :

Martin Robbe: Der Ursprung des Christentums, a. a. O.n S. 31- 32.

٢) الكتاب المقدس ـ سفر الأحبار ٢٥/ ٢٣ .

٣) الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ١/ ٧ .

تحوله إلى ايديولوجيا محض) .

ولنا أن نجد في التصور التوراتي للعلاقة المذكورة بين الرب (الكاهن) والحاكم جذراً عميقاً لعملية الاندغام بين تينك الوظيفتين ، خصوصاً ضمن ما يسمى في التاريخ اليهودي السياسي بـ «عهد القضاة» . لقد كان الرب هو الملك . والرب هذا ، يهوه ، يسمع ويرى الكل والجزء ، ولكن هو نفسه لا يُرى لا من قبل الكل ولا من قبل الجزء . وإذا سمح بأن يُرى ، فمِنْ خلْف . ان «كلمته» هي التي تحيط بكل شيء ، وتحكم كل شيء . وإذا ما سُمعت هذه الكلمة ، فمن قبل الأنبياء والقضاة المختارين ، فحسب ؛ مثلها في ذلك مثل «رؤيته» من خلف . ولما كان أولئك الأنبياء والقضاة هم الأخْيَرَ ضمن «الشعب المصطفى المختار» ، فإنهم يبرزون بمثابتهم وسطاء بين الرب والشعب . يبقى أن نقول ان فئة المختارين المصطفين من الشعب المختار المصطفى هي الكهنة ، الذين تندرج في دائرتهم كل المهمات المتمثلة بمراقبة عملية تنفيذ كلمة الرب وضبطها ، في حدود الشريعة اليهودية ـ الذين هم بالأصل صانعوها ـ .

على ذلك النحو ، كان الطريق معبداً أمام عملية ظهور وبروز طبقة الارستوقراطية الكهنوتية من موقع كونها تمتلك ـ ضمناً على الأقل ـ الحق الشرعي الرباني لإحكام القبضة على رعاياها من «الشعب المصطفى المختار» . أما العنصر الذي أسهم ، إيهامياً ذهنياً ، في تدعيم هذه «الشرعية الربانية» ، فقد كمن في إلحاق الشعب نفسه في حقل القداسة ، أي في مخاطبته وكأنه يقف في صف واحد مع تلك الطبقة ، من حيث المساواة والمسؤولية ، ولذلك ، فهو إن اصبح شعباً مصطفى مختاراً ، فإنما لأنه مقدس ؛ أو لعلنا نقول ، هو مقدس ، لأنه «بالأصل» مختار ربه وصفيه [1] .

والحق ، إن ذلك الموقف يضعنا أمام ما كنا قد واجهناه على صعيد دراسة الفكر الاسطوري الشرقي القديم ذي الأصول المشاعية القروية من ضرورة التمييز

---

١) انظر حول ذلك نقدياً :

Robert R. Hillers: Covenant, the History of a biblical Idea, the Johns Hopkins Press Baltimore and London, third Printing 1973, P. 78- 79.

بين نمطين اثنين للمنتج الرئيسي ، الفلاح أو البدوي (اليهودي) الذي في طور التحول الى فلاح . النمط الأول هو الواقعي ، الذي يمثل هدفاً أول للاستغلال الاقتصادي من قبل الطبقة الاريستوقراطية العليا . أما النمط الثاني فهو الوهمي (الاسطوري ، أي موضوع الاسطورة في الحالة الأولى ، والتوراتي في الحالة الثانية [1] فعلى صعيد المنتج الواقعي ، لا نكاد نقرأ شيئاً كثيراً لدى من كتب الأساطير الشرقية القديمة والعهد القديم ، والتوراة منه بصورة خاصة . أما المنتج الوهمي فهو ما نقرأ عنه الكثير ، وذلك انطلاقاً من اعتباره سيد الموقف .

في ذلك المنعطف من المسألة ، نتبين العملية التي انجزها الكهنوت اليهوي في اتجاهها الرئيسي . فلقد قامت على ابراز اليهودي المنتج الوهمي ابرازاً ايديولوجياً دينياً ، بحيث انتزعت منه سماته المشخصة (الاقتصادية الانتاجية) ، لتجعل منه شخصية مجردة عامة تلتقي مع الآخرين (افراد الطبقة الاريستوقراطية الكهنوتية) وكأنه ـ مرة أخرى ـ واحد منهم .

هاهنا ، يبرز العامل الثاني ، الذي أسهم في توليد وتعميق الاقتران التضايفي السابق الذكر بين السلطة السياسية والدينية . ولعلنا نحدد هذا العامل بأنه الوهم الايديولوجي الذي تمثل ـ خصوصاً ـ بنجاح الطبقة العليا في ايهام الأدنين بأنهم وهؤلاء معاً يشكلون بنية واحدة ليس فقط على صعيد مااعتبر نسقاً إتنياً ، وانما كذلك في الحقول الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والدينية والحقوقية [2] . ومن الممكن أن نعتبر هذا العامل الثاني ملحقاً من ملاحق العامل الأول أو محصلته الايديولوجية . ولكننا إذ نميل إلى هذا الموقف ، فإننا نبقى نحافظ على الخصوصية النوعية التي

---

١) انظر حول ذلك كتابنا : الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ص ٤٨٤ ـ ٤٨٦ .

٢) على الصعيد الحقوقي الديني النظري ، كان ينظر الى الجميع على أنهم متساوون في واجباتهم المتمثلة بالخضوع للقانون الديني (الكهنوتي) . ومن ثم ، فقد «كان الاخلاص للقانون الديني هو القاعدة المطلقة للحصول على العون الالهي» . (غاستون بوتول وآخرون : الحروب والحضارات ـ ترجمة أحمد عبد الكريم ، اصدار مركز الدراسات والابحاث العسكرية ، دمشق ١٩٨١ ، ص ٧٨) .

تمتلكها هذه «المحصلة» إزاء العامل الأول ، أي نمط الانتاج الاقتصادي المأتي عليه آنفاً . بيد أن ذلك الوهم الايديولوجي يكف عن أن يظهر «حقيقياً» ، حالما نخضعه للوضعية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المشخصة . حالئذ ، تبرز تلك القبضة «الذهبية المقدسة» وقد انقضّت على ضحيتها «المقدسة» لتقدمها على مذبح يهوه ، الرب الذي لا يهدأ ولا يزول غضبه إلا بعد أن يرى الوفير من الأضحيات والهدايا والنذور قد رفعت اليه تعبيراً عن الخضوع المطلق لملكوته الكلي ، وعن الشكر على نعمه .

هكذا نتبين أن الكهنة جسدوا ، في أساس الأمر وعموميته ، «المركز» ، في حين مثل الشعب اليهودي (وسوف نأتي لاحقاً على هذه التسمية) «الهامش» . أما هذا الأخير فقد استمد شخصيته من المعطى التاريخي التالي ، وهو أن اليهود العبرانيين إذ تكونوا ضمن اطار «شعب يهودي» ، أو لنقلْ ، إذ وعوا أنفسهم على أنهم كذلك ، أي تجمع بشري يهودي ، فإن اللحظة الدينية غدت وجه هذا التجمع وقاعدته ، في آن واحد . ومن أجل ادراك معمق لكون تلك اللحظة الدينية هي القاعدة ، أيضاً ، نذكر بما قلناه سابقاً حول الدين كموقف اقتصادي اجتماعي وسياسي ، قبل اكتسابه شخصية ايديولوجية ، متميزة ايديولوجياً [1] .

ان «هامشية» الشعب اليهودي ـ مقابل «مركزية» كهنوته ـ تمحورت من خلال العلاقة الناظمة الضابطة لهما . إذ على الرغم من الصراعات التي اندلعت بينهما في أدوار تاريخية ومناسبات متعددة ، فقد ظل الكهنة أسياد الموقف . أما ذلك فنعني به أن أطراف الصراع كلها كان عليها أن تكتسب شخصية الكهانة أو

---

١) ان هذه الوضعية التي ترتد ، هي كذلك ، الى وضعية اقتصادية اجتماعية حضارية (بمعنى مرحلة انتقال من نمط الحياة الرعوية القبلية الى نمط الحياة الزراعية المستقرة والآمنة نسبياً) ، يعبر عنها أحد الحاخامات بصيغة حاخامية ، أي بلغة توراتية ، حين يدعوها «مملكة الأحبار» : «عندما وجدت اسرائيل نفسها وجدت إلهها ، وعندما اضاعت اسرائيل نفسها أو عندما بدأت تعمل لمحو نفسها كان من المؤكد أنها سوف تنكر إلهها (ورد هذا النص في مقال السيرجون ريتشموند «تنقية الجوانب» ـ ميدل ايست انترناشيونال ، سبتمبر ص ٩ ؛ عن : الدكتور عبد الوهاب محمد المسيري ـ الايديولوجية الصهيونية ، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة ، سلسلة : عالم المعرفة ، الكويت ، ديسمبر ١٩٨٢ ، القسم الأول ، ص ٢٣١) .

تلبسها ، لكي تستمد شرعيتها أمام نفسها أولاً ، وأمام خصومها المتصارعة معهم ثانياً . ومن هنا ، فقد اكتسب الكهنوتَ طابعاً وظيفياً متحولاً تحولَ الوضعية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية . وهذا ، بدوره ، يتضمن القول بأنه إذا كان علينا أن نحدد شخصية المنتصر من تلك الأطراف والمهيمن في الوضعية المومى إليها ، فإنه ـ حالئذ ـ لابد أن نواجهه ممثَّلاً بالكاهن الأكبر (أي الجهاز الكهنوتي الأعلى) ، الذي يتمحور حوله ـ طوعاً أو قسراً ـ عدد من الأجهزة والجيوب الكهنوتية المتوسطة والصغيرة ومابينهما .

وعلى ذلك ، يتضح أن مقولتي «المركز» و«الهامش» هما ، في نطاق الشعب اليهودي ، وضعيتان متحولتان متغيرتان أولاً ، وتنطلقان ، ثانياً ، من أن هذا الشعب ـ من زاوية الحالة التاريخية والتراثية المشخصة ـ تكوّن في سياق تكوّن وتبلور الوهم الايديولوجي بانه شعب كهنوتي . فلقد كانت عملية التكون هذه قد تمثلت بنشوء تجمع بشري قبلي نيطت به مهمة تحقيق مصالح مادية اقتصادية ، وبرعاية اله اتفق على الأخذ به ضامناً لإنجاح هذه المهمة ، وحامياً لاطراف التجمع المذكور ، وكذلك محدداً للهدف الأكبر لهذا الأخير ، وهو اختيارهم «للاستيطان في فلسطين (أرض الميعاذ) [1]» . وفي سبيل مزيد من التدقيق في دائرة النظر الى هذه المسألة نقول ، ان ذلك التجمع ظهر وبرز كما لو أنه تجمع ديني ، بحيث أن هذه «الدينية» لم يُنظر إليها مقحمةً من خارج ، وإنما اعتبرت تجسيداً له وتجسياً ، تحميه وتضمن نجاح مهماته الكبرى والصغرى ، وتعايشه معايشة الظل للظليل ، والظليل للظل و«الخيمة للمخيِّم» . أما السبب الذي يكمن وراء ذلك ويهيمن عليه ، فيقوم على أن «الله قد حلَّ في الأمة وبذا اصبحت اسرائيل مشبعة بروح الله ، بالروح القدس» [2] .

ان ذلك «الشعب الكهنوتي» قدمه الكهنوت ، المهيمن ضمن اليهود ، من خلال التوراة على أنه شعب «مقدس» ، لأنه «مختار مصطفى» ؛ أو على أنه شعب «مختار مصطفى» ، لأنه مقدس :

---

1) انظر : غاستون وآخرون ـ الحروب والحضارات ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٨ ، ١٤٠ .

2) أرثر هرتزبرج : الفكرة الصهيونية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٩٧ .

«فإنكم تكونون لي خاصة من جميع الشعوب لأن جميع الأرض لي .
وأنتم تكونون لي مملكة أحبار (التشديد مني : ط . تيزيني) وشعباً مقدساً»[1] .

ولعلنا نضيف وجهاً آخر من المسألة من شأنه أن يوضح ، بمزيد من التمعن ، ذلك الدور الكبير الذي مارسته الايديولوجية الدينية لدى اليهود في مملكتهم ، «مملكة الأحبار» . فالهيمنة التي مارستها هذه الايديولوجية في حياتهم يمكن أن نفهمها على أنها هيمنة مؤسسة قائمة على أنها «فوق وظيفية» . فإذا كان الكهنوت قد اكتسب طابعاً وظيفياً متحولاً تحولَ الوضعية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية ، كما أشرنا من قبل ، فإن وظيفيته هذه بعد اذ نشأت وتبلورت ، جبّت كل الوظائف الأخرى في المجتمع ، حيث استوعبتها بجعلها جيوباً لها وأقنية تنطلق منها وتقود إليها .

إن ذلك المصطلح «فوق الوظيفية» ، الذي يأخذه مكسيم رودنسون من عالم الاجتماع جورفيتش ليفسر في ضوئه هيمنة الأيديولوجية الدينية والجماعات الدينية في الماضي الاوربي [2] ، لا يتسنى له فهمه على صعيد الوضعية اليهودية التي نحن بصددها إلا إذا وضعناه في سياقه المشخص من هذه الوضعية ، أي في علاقته مع خصوصية المسألة اليهودية ، ذات الطابع النسبي على كل حال . أما هذه الخصوّصية فلعلها تبرز من خلال اعتبار الوظيفة الدينية ليس فقط شاملة ومهيمنة ، وإنما ، كذلك ، بمعنى أنه على كل أشكال النشاط الاجتماعي والاقتصادي أن تتجلى بصيغ دينية ، على نحو ما وبأفق ما . هذا أولاً ؛ من ناحية أخرى ، سوف تستبين لنا خصوصية تلك المسألة حين نبحث في ما سنحدده على أنه صراع حضاري - وهذا هو في واقع الحال وفي الوضعية التي نحن بصددها أحد المظاهر أو أحد التلونات غير المباشرة للصراع الطبقي - بين ركائز الاريستوقراطية القبلية الرعوية والممثلة بالكهنوت الرسمي وبين طلائع الطامحين من اليهود الى الاندماج بالمجتمع الزراعي (الكنعاني وغيره) . وبطبيعة الحال ، ثمة أوجه أخرى من المسألة المعنية سنعرض لها في حينه .

---

١) الكتاب المقدس - سفر الخروج ١٩/ ٥-٦ .

٢) انظر : مكسيم رودنسون - المشكلة اليهودية في التاريخ ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٥-١٠٦ .

والحق ، إن تصور «مملكة الأحبار» نواجهه ، كذلك ، في المسيحية والاسلام ، وإنْ من موقع خلفية اقتصادية واجتماعية حضارية أخرى ، إضافة إلى اختلاف وتميز في السياق الوظيفي . فتصور «القداسة» يقترن ، من حيث الأساس ، بـ «الأمة المقدسة» المسيحية وبـ «الأمة الأخيرة» الاسلامية . وإذا ما دققنا اكثر وأعمق في معطيات المسألة ، فإننا سوف نلاحظ أنها ـ على المستوى الديني اللاهوتي ـ ترتد إلى كيفية تصور تلك الأديان الثلاثة ، مجتمعةً ، للعلاقة التي لابد وأن يُقَرَّ بوجودها بين يهوه والرب الآب والله من جهة ، وبين الانسان من جهة أخرى . فهذه العلاقة تتم ، لدى الاسلام (المحمدي) ، عبر الكلمة القرآنية التي يبلغها محمد للناس بصفته «نبياً» ؛ بينما نجدها في المسيحية متجلية في المخلص يسوع نفسه ، المخلص الذي هو ابنٌ من حيث هو آب ، وآب من حيث هو ابن [1] .

أما التفرد والطرافة ، اللذان يُقادان ـ في هذه العلاقة لدى اليهودية ـ الى حدودهما القصوى ، فيبرزان من خلال النظر إلى «الأمة المقدسة» ، «الأمة المصطفاة» ، أي «مملكة الأحبار» على أنها هي نفسها ، كلاً وجزءاً ، الانسان الذي يتوجه إليه يهوه . هاهنا ، ينعدم الوسيط ، لينحلَّ في المتوسِّط من أجله نفسه ؛ إنما دون أن يسفر ذلك عن حلولية أو واحدية وجودية . ولعل ذلك يجد بعض مصادره في الفكر الطوطمي ، أو ـ باحتمال اكبر وأدعى إلى الدقة ـ في الفكر الطوطمي والوثني الاسطوري ، الذي ازدهر في بابل وكنعان ، وكذلك لدى الحثيين القدماء [2] .

لقد حدث الأمر بحيث أريد لليهود أن يكون حسهم الديني الكهنوتي شديداً خصوصياً كثيفاً شدَّة وخصوصية وكثافة حسهم بالتميز والاصطفاء الإثنيين ؛ مما

---

١) ان هذا الأمر ، أي ظهور «الوسيط» المسيحي في يسوع المسيح نفسه كمخلص ، لا يتعارض مع النظر إليه ، في نفس الآن ، بمثابته «الكلمة» الالهية المجسدة : «في البدء كان الكلمةُ والكلمة كان عند الله وكان الكلمةُ الله . هذا كان في البدء عند الله . . والكلمة صار جسدا وحلَّ فينا وقد أبصرنا مجده مجدَ وحيدٍ من الآب مملوءاً نعمة وحقاً»(الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس يوحنا ١/ ١ـ٢ ، ١٤) .

٢) قارن ذلك بما ورد في : عبد الوهاب محمد المسيري ـ الايديولوجية الصهيونية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٢٨ .

يجعل الديني إتنياً والاتني دينياً . وهذا ، بدوره ، يجعلنا نرى أن كتاب «العهد القديم» هو ، أيضاً ، كتاب تاريخي يؤرخ لليهود بمثابتهم تجمعاً أقوامياً وبما تقتضيه حياتهم من علاقات اقتصادية واجتماعية وسياسية الخ . . . ، وإنْ كان هذا التاريخ مضمناً ، ومرمَّزاً ، وزائفاً في حالات كثيرة . ومن هنا ، يصح ـ نسبياً وبمعنى معين ـ ما «يقال (من) أن العهد القديم سجل لتاريخ شعب والعهد الجديد سجل لتاريخ عقيدة» [1] .

إن النظر إلى أن الاتني والديني يمثلان وجهين لوضعية واحدة ، كان من شأنه أن يخلق الوهم بأن خصوصية اليهود ذات بعد مطلق اطلاقاً أولاً ؛ كما كان من شأنه ، أيضاً ، أن يولد الارادة «الدينية والاتنية» لسدّ كل منافذ اندماجهم بالشعوب المحيطة بهم ثانياً ، وذلك بدعوى أن هذا الاندماج يخالف «طبائع الأمور» ، أي طبائع الشخصية اليهودية المتفردة [2] . ومن البيّن ، أو على الأقل من الراجح جداً أن يكون قد كمن وراء ذلك ردُّ الكهنوت المهيمن على عملية الاندماج الواقعية ، التي تمّت بين «رعاياه» من طرف وبين «الغوييم» من طرف آخر . فلقد انطوت تلك العملية على نتائج فيها الكثير من عناصر الدمار والتجاوز له : فقدانه لجموع اليهود من الطبقتين الدنيا والوسطى ، بما يقدمونه له من ضرائب وذبائح وأضحيات . . أي خسارته لـ «البقرة الحلوب» التي يعيش على ما تقدمه من غِلاّت ومن قوى بشرية يحارب بها «الأعداء» . وطبعاً ، كان له ما يريد ، بحدود كبيرة ملحوظة . وضروري أن يقال ، في هذا السياق ، أن الكهنوت إذ انجز تلك المهمة المصيرية ، فإنه نجح فيها ليس من موقع رغبته واصراره ومصالحه هو فحسب ؛ لقد كان للمعطيات الاقتصادية والاجتماعية ، التي رافقت عملية تبلور اليهود كتجمع بشري ملتحم التحاماً مباشراً وكثيفاً بالحس الديني ، دور بارز في ذلك .

---

١) انظر في ذلك : عصام الدين حفني ناصف ـ المسيح في مفهوم معاصر ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤١ .

٢) لايفوت الباحث أن يلاحظ ـ بمعرض الخوض في هذه المسألة ـ أن الفكر الصهيوني الحديث والمعاصر تبنّى الموروث اليهودي المتمثل بـ «مملكة الأحبار» بعناية وحساسية فائقتين ؛ فوجد فيه إحدى ضالاته الكبرى ، التي من شأنها أن تدعم جهوده باتجاه تكوين «مملكة الأحبار الجديدة ـ اسرائيل» ، المطهَّمة والمعمدة بالحلقة العليا للرأسمالية ، الامبريالية .

يبقى أن نشير إلى أن تهيكل الشعب اليهودي على ذلك النحو الكهنوتي وإن انطوى على لحظة مشددة من الاستقلالية والتفرد ، فإنه ـ في استقلاليته وتفرده هذين ـ لم يكن بعيداً عن أن يكون تجلياً خصوصياً لبنية اجتماعية طبقية ، يرد الحديث عنها في مكان لاحق من هذا الكتاب .

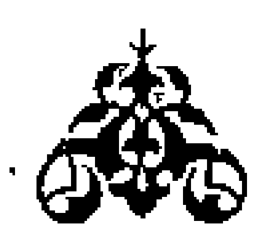
* * *

والآن ، إذا كان المنحى الأول للتصور اليهودي عن المركز والهامش يصب في الداخل ، في داخل التجمع اليهودي عامة ، فإن المنحى الثاني لهذا التصور يتجه نحو الخارج . هذا يعني أننا ، هنا ، نواجه نمطاً جديداً من العلاقات المركبة والمتداخلة والمخترقة من قبل بعضها بعضا .

ان «المركز» ، الممثل بالشعب اليهودي كله ، كهنوتاً رسمياً مهيمناً وكهنوتاً شعبياً خاضعاً ، يبرز من حيث هو الموقف المقابل لـ «الهامش» ، والمتميز عنه إطلاقاً ، والمناهض له ضرورة . فهذا الأخير يقدَّم على أنه ممثَّل بكل الشعوب التي لا تنضوي تحت حد «يهودي» ؛ أي إنه الآخر «الغوييم» .

ولما كانت المقابلة بين ذينك الطرفين مطلقة الطابع شاملة الأبعاد ، فإن التمفصل والتشخص يغدوان ملْغيّين في نطاق المركز ، الذي يبرز ـ والحال كذلك ـ بمثابته نسيجاً واحداً ونسقاً موحداً ؛ وكذا الأمر ، أيضاً ، فيما يتصل بالهامش ، الغوييم . ففي النظر إلى هذا الأخير ، ينتفي التمفصل والتشخيص والتحديد ، ليغدو الأمر متعلقاً ببنية بشرية واحدة ، تستمد شخصها من كونها خارج دائرة المركز اليهودي ، وداخل دائرة الهامش الغوييمي . وبصيغة أخرى متميزة نستطيع القول بأن المسألة المطروحة ، هنا ، تمثلت بتغييب المشخص والمحدد والعيني في كلا الجناحين ، المركز والهامش ، بحيث أدى الموقف الى نفي الزمانية والمكانية ، أو ـ على الأقل ـ إلى جعلها ظاهرة ملتبسة في أعين «المركزيين» جميعاً ، بمن فيهم وبنسبة ما فريق الكهنة . ولعلنا نعلن ، بما فيه الكفاية من الثقة التاريخية ، أن تلك الوضعية شاركت الوجود اليهودي ورافقته وتداخلت فيه منذ الإرهاصات الأولى لتشكله الأقوامي (الإثني) والديني ، وفعلت به فعلاً أكثر عمقاً وشمولاً مع النفي البابلي وبعده .

وربما وجدنا نمطاً حديثاً من أنماط التعبير عن تلك الوضعية ممثّلاً بـ «الجوّانية» intériorité» التي يأخذ بها ممثلون لـ «مدرسة فرانكفورت» ، هوركهايمر وأدورنو وبنيامين . فالجوانية هذه تعني عند هؤلاء «اليوتوبيا» ، التي تقفز فوق المكان والزمان ، لتقود إلى «أرض الميعاد» الموسوية [1] . فهنا ، نلاحظ موقف تغييب الزمان والمكان بمثابته معادلاً لتغييب التاريخية والتراثية ، من حيث هما مشخصتان . وهذا ، بدوره ، إمعانٌ ذاتوي في الرغبة بتجاوز «الأغيار» تعبيراً عن الطموح إلى الانتقام للعجز الداخلي ، أو للخوف منهم واحتقارهم . ونبقى نشير - في هذا المعقد للمسألة - إلى أن تلك الوضعية تتحول إلى أحجية تتمنع على البحث العلمي التاريخي والتراثي إذا أغفل الدور القيادي الفاعل والحاسم - الى درجة ضرورية - الذي مارسته فئة الكهنة على هذا الصعيد . أي إن اغفال هذا الدور سيفقد الوضعية المذكورة شخصيتها المحددة ، ويصب - من ثم - في الأطروحة المعروفة التي أتينا عليها فيما سبق ، وهي أن «الجميع» من اليهود سواء بسواء ، لا فرق بين مايوجد ضمنهم من أنساق متمايزة بعض التمايز ، إنْ لم تكن متناقضة ومتصارعة .



1) انظر : مارك جيمينيز - السلطة والزمنية عند ماكس هوركهايمر (ضمن عرض قدمه الياس مرقص لندوة فكرية في باريس عن هوركهايمر يوميْ ١٠ و ١١ أيار ١٩٨٤ ، مجلة الوحدة ، باريس حزيران ١٩٨٤ ، ص ١١٢) .

## ٢

# تصور «المركز ـ الهامش» ووجهه الآخر : «الشعب ـ الطبقة»

ههنا ، حيث نكون قد بلغنا ما بلغناه من تحديدٍ وضبط لتصور «المركز ـ الهامش» ولنقيضه المتمثل بالاندماج بـ «الغير ـ الغوييم» ، فإننا نجد أنفسنا وقد غدونا ـ منساقين من الآلية الداخلية لذلك التصور ـ وجهاً لوجه أمام ما يتممه ويوضحه ويشير إليه ، أو ما يمثل الوجه الآخر منه . انه وضعية «الشعب الطبقة» أو «الطبقة ـ الشعب» . وجدير بالقول أن هذه الوضعية في غاية الطرافة السوسيولوجية والايديولوجية الدينية . فهي تمثل حالة إن لم تكن استثنائية ، فإنها ـ على كل حال ـ تبقى تجسد وضعية متميزة غاية التميز بالقياس الى ما سبقها وما عاصرها وما لحقها من وضعيات في تاريخ الشرق العربي ، مع الاضافة بأن «تميز» الوضعية المعنية لا يخرج عن كونه خاضعاً لدرجة عليا من النسبية . وهذا من شأنه أن يجعلنا نعالج الوجه الثاني من التصور المعْني ليس على نحو مستقل عن وجهه الأول ، بل عبر ما يربطه به من صلات مرئية وغير مباشرة .

لقد بدا الشرخ الاجتماعي الطبقي ، الذي نهض بين «الشعب الكاهن» والسلطة الاريستوقراطية «الكاهنة» ، كما لو أنه تبدد وتلاشى أمام الشرخ الذي «ظهر» قطعياً ما بين هؤلاء جميعاً ومجتمعين من طرف ، ومابين «الآخرين الاغيار» جميعاً ومجتمعين من الشعوب من طرف آخر . ومما أسهم في تعميق هذه الحالة أن ذلك الشرخ ظهر على أنه عامل التوحيد الأكبر لجموع اليهود «الكهنة» شعباً وسلطة طبقية اريستوقراطية . ولعلنا نلاحظ أن هذه الحالة أخذت تتضح بمزيد من العمق والاتساع مع انبلاج عالم المسيحية المبكرة ، حيث ظهر في الأوساط الدينية من اطلق

عليهم «اليهود المسيحيين» و«المسيحيين الأمميين» . فعلى الرغم من أن رابطاً عقيدياً ، وتنظيمياً ، إلى حد ما ، جمع هؤلاء بأولئك ، وهو الدين الجديد ، المسيحية ، فقد ظل اولئك (اليهود المسيحيون ، أي اليهود الذين تمسحوا والذين سوف يدعون بالنصارى) ينظرون الى المسيحيين من «الأمم» الأخرى بكثير من الريب والحذر وعدم الثقة ، وكذلك الاحتقار والإذلال .

بل ان الأمر ذاك اكتسب ، فيما بعد وشيئاً فشيئاً ، طابع الخصومة والصراع والاقتتال المسلح بين الفريقين المعنيين . وبطبيعة الحال ، لايجوز التنكب للافتراض بأن عوامل عديدة ومتشعبة ومتداخلة كمنت وراء ذلك الموقف . بيد أن واحداً من هذه العوامل كان ، ولاشك ، مرتهناً بما أطلقنا عليه علاقة «المركز اليهودي» بـ «الهامش الغوييمي» .

ان ذلك العامل ، المهم بدلالاته التاريخية والاجتماعية والذي دفع رهطاً من الكتاب السياسيين باتجاه إنجاز دراسات في المسألة اليهودية من موقع تصور «الشعب ـ الطبقة»[1] ، كان فريدريك انجلز قد ألمح اليه ضمناً ، دون أن يُفرد له بحثاً خاصاً . فلقد كتب ، في معرض مناقشته لآراء برونو باور حول المسيحية المبكرة ، مايلي : «اليهودية ، أيضاً ، سلكت طريقاً باتجاه الدين العالمي ؛ لكن أبناء اسرائيل (اليهود) ظلوا يمثلون دائماً اريستوقراطية ضمن المؤمنين والمختونين (من الشعوب الأخرى)» [2] .

وإذا مالاحقنا المسألة بمزيد من التدقيق سطحاً وعمقاً ، استبان لنا أن نشوء المسيحية نفسها كان مرتهناً ، من حيث الأساس العام والإجمالي ، بتجاوز تلك الاريستوقراطية الايديولوجية (الدينية) اليهودية ، ذات الجذور الشعبية والسلطوية الرسمية ، على حد سواء ، أي ـ وهذا ما يهمنا في سياقنا الآن ـ بتجاوز تصور «المركز والهامش» . وكما هو قابل للاستنباط من المعطيات التاريخية العامة ، فقد كان على المسيحية أن تبقى عاجزة عن تحقيق تلك المهمة الى أن أتيح لها أن تتحول ـ

---

١) انظر بصورة خاصة : ابراهام ليون ـ المفهوم المادي للمسألة اليهودية ، ترجمة وتقديم عماد نويهض ، دار الطليعة بيروت ١٩٦٩ .

2) Friedrich Engels: Bruno Bauer und das Urchristentum (In: a.a.O., S. 162).

ضمن ظروف الامبراطورية الرومانية النازعة الى العالمية في بدايات القرن الرابع اثناء عهد الامبراطور قسطنطين ـ الى دين عالمي (أممي بتعبيرها) قادر على أن يستوعب معظم الاتجاهات الدينية والفلسفية في حينه . وقد ترتب على ذلك أن تسقط المسيحية ، في صيغتها العالمية هذه ، عناصر كبرى كانت قد انطوت عليها في مراحلها الباكرة . من هذه العناصر ، مثلاً ، تلك التي ظلت تشكل وشماً بارزاً في «رؤيا يوحنا» ، هذه الرؤيا التي اتضحت فيها وأعلنت عن نفسها ـ بحسب ما يرى بعض الباحثين ـ المعالم الأولى الباكرة والأكثر قدماً للدين الجديد ، المسيحية [1] . ومن هنا اذن ، فإن وضعية «الشعب ـ الطبقة» يمكن النظر إليها بمثابتها تجسيداً للتصور اليهودي الكهنوتي حول المركز والهامش ، أو تعبيراً عنها ضمن ما قد يوجد من تعبيرات أخرى .

في هذا المنعطف من البحث ، نجد أنفسنا وقد واجهنا ضرورة التمييز بين مستويين من المسألة المطروحة . المستوى الأول يتمثل بالموقف الايديولوجي التوراتي ، وينهض عليه ، ويكتسب به صيغته التسويغية «الكهنوتية المقدسة» ؛ أما المستوى الآخر فيظهر عبر الوضعية الاجتماعية المشخصة ، التي أحاطت باليهود واخترقت وحددت حياتهم العامة الطبقية والفئوية والأقوامية (الاتنية) . ان التمييز بين المستويين المذكورين من شأنه أن يضع أيدينا على مفاتيح الحياة اليهودية الواقعية ، التي لا تستطيع نصوص «العهد العتيق» أن تعطينا لوحة صحيحة عنها . هذا أولاً ؛ وثانياً ، يقودنا ذلك التمييز الى اكتشاف آلية تكوّن الأوهام الايديولوجية في ذلك «العهد» ، تلك التي تظل ، مع ذلك ، حائزة على حدٍّ من الواقعية من حيث هي تعبير عن رغبات الكهنوت ومطامعه ومطامحه . وهنا ، نجد ضرورة النظر الى التمييز المعني على أنه نسبي الطابع ، ليس إلا . فنحن نلاحظ أن تصور المركز ـ الهامش يتحدر ، في أسِّ الأمر ، من الذهنية الكهنوتية المهيمنة في نصوص «العهد العتيق» عامة ، ونصوص التوراة (الأسفار الخمسة) على نحو خاص . وهذا يتضمن القول بأن تلك النصوص ، جميعاً ، تأتّت عن الأصول الكهنوتية ، التي كانت مهيمنة سياسياً ، وكذلك عن تلك التي مارست وزناً سياسياً ضمن جلّ

---

١) انظر حول ذلك ، على سبيل المثال :

Ebenda ؛ وكذلك Prosper Alfaris: Die sozialen Urspruenge des Christentums, a.a. O., S. 3.

اوساط المعارضة . بتعبير آخر يمكن صوغ الأمر على النحو التالي : ان الايديولوجيا الدينية التوراتية هي التي جسدت متْن التصور المعني والأشكال التي قُدم بها ؛ وهي ، كذلك ، التي قدمت الحجج والأدلة ، بلسان كبار الكهنة وصغارهم ، للدفاع عن الشخصية اليهودية «المتفردة المتميزة» . فلقد كان ذلك ذا أهمية حيوية خاصة بالنسبة الى مصالح الكهنوت المتمركز في مفاصل الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية . ذلك لأن عدم الالحاح على هذا الطراز من الشخصية ، كما سنوضح ذلك لاحقاً على نحو مخصص ، فُهم من قبل الكهنوت إياه بمثابته أمراً ينطوي على كثير من المخاطر التي قد يلحقها به . في طليعة هذه المخاطر وفي حدّها الأدنى أنه يؤدي إلى اندماج اليهود في الآخرين الأغراب (الغوييم) ، بدرجة أو بأخرى وكلياً أو جزئياً . وإذا ما حدث أن تم ذلك ، فإن عملية انتقال من حالة البداوة والرعي الى حالة الزراعة كانت لابد وأن تترتب عليه ، أو أن تكون واحداً من احتمالاته . وهذا ، من طرفه ، لم يكن ليفهم من قبل قمة الهرم (الكهنوت) ، ضمناً وصراحة ، إلا من حيث هو سيرٌ على طريق تقويض مصالح هؤلاء الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، أي - بتعبير اكثر تكثيفاً - تقويض هيمنة «المركز» اليهودي على «الهامش» اليهودي .

بيد أن ذلك المستوى الايديولوجي التوراتي للمسألة ماكان له ، على الصعيد العملي الأكثر تعقيداً وتركيباً وتمنّعاً من ذلك التصور (الحلم - الوهم) الكهنوتي ، أن يفرض نفسه بصور قطعية وشاملة وحاسمة . وهنا ، نواجه المستوى الآخر ، الاجتماعي المشخص للمسألة المعنية . فالتجمع القبلي (اليهودي) ، الذي تمحور حول الاله الجديد واكتسب شخصيته «المشروعة» عبر «وثيقة العهد» التي قطعت بالدم والمُحرقات والاضحيات بين الطرفين ، أخذت تهزه التحولات العاصفة أحياناً والخفيضة الواعدة أحياناً أخرى . حدث ذلك في الحين الذي شرع أفراده ، الأدنين منهم خصوصاً ، يجدون أنفسهم وجهاً لوجه أمام معطيات اقتصادية (زراعية) واجتماعية وسياسيّة جديدة في نطاق البلد الجديد ، الذي «يسيل اللبن فيه والعسل» . هاهنا بالضبط ، برزت عملية الاندماج ونشطت مع شعب هذا البلد نشاطاً بارزاً مضطرداً ، مما هدد بمخاطر جدية على كيان التجمع «الديني الإثني» ، وعلى رأسه الكهنوت ، بمفاتيحه الاقتصادية والسياسية الكبرى .

ان ما يتضح من ذلك وما نرغب ، نحن بدورنا ، التأكيد عليه ، هوأن الايديولوجيا الكهنوتية وإنْ اختطت لنفسها جذوراً عميقة في الحياة العامة (والخاصة أيضاً) لليهود ، فإنها لم تتمكن من أن تتحول الى وضعية الشمول والقطعية . وهذا ، بدوره ، يشير الى أن تصور «المركز ـ الهامش» التوراتي ظل ، في حقيقة الأمر، أعجز من أن يمثل الوضعية بكاملها ؛ لكنه ، دائماً وكما ألمحنا من قبل ، جسّد شخصية الكهنة الأعلين ، وعبر عن مطامحهم ومطامعهم ومثلهم العليا على الأصعدة الأربعة ، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية . ومما يثير الانتباه ذلك الأمر النموذجي الذي تمثل بمطالبة الكهنوت لجمهوره بأن يجدد دائماً وأبداً «وثيقة العهد» مع الرب ، أي معه . وقد كان هذا يحدث ، خصوصاً ، في خضم تعاظم عمليات الاندماج بالآخرين من شعوب المنطقة في حقل التزاوج والعلاقات الاقتصادية الزراعية . ووصل الموقف مراراً إلى حالة من الخطر ، بحيث أن الموجة الاندماجية اخترقت حتى أوساط ابناء الكهنة الكبار ، مما جعل السلطة الكهنوتية العليا تلجأ الى تدابير عنيفة لتحول دون ذلك ، أو تخفف من وطأته . ولعل عزرا يقدم واحدة من اكثر الصور عنفاً على هذا الصعيد [1] .

---

١) لنتمعن جيداً في الصورة التالية ، التي يسجلها عزرا توثيقا لتاريخ «الكفاح من أجل لاعتزال وضد الاندماج» ، ومن ثم في سبيل عقد «وثيقة عهد» جديدة مع الرب ، ولكن بعد «تنقيحها» وضبطها بضوابط دلالاتها الواقعية المشخصة :

«ولما صلى عزرا واعترف باكياً وهو منطرحٌ قدّام بيت الله اجتمع إليه من اسرائيل جمع كثير جداً من الرجال والنساء والأولاد لأن الشعب بكوابكاء شديداً . فأجاب شكنيابن يحيئيل من بني عيلام قال لعزرا إنا لقد تعدينا على إلهنا وأخذنا نساء غريبات من أمم الأرض غير أن لاسرائيل الآن رجاء في هذا . لِنَبْتّن الآن عهداً مع الهنا على اخراج جميع النساء وأولادهن جرياً على مشروة سيدي . . . فأطلقوا نداء في يهوذا واورشليم الى جميع بني الجلاء ان يجتمعوا الى اورشليم . وأن كل ما لا يجيء في ثلاثة أيام على حسب مشورة الرؤساء والشيوخ تُبسل كل امواله ويفرز هو عن جماعة أهل الجلاء . . . وجلس جميع الشعب في ساحة بيت الله مرتعدين من هذا الأمر ومن الأمطار . فقام عزرا الكاهن وقال لهم انكم قد تعديتم واتخذتم نساءً غريبات لتزيدوا في اثم اسرائيل . . . » (الكتاب المقدس ـ سفر عزرا ١٠/ ١-٣، ٧-١٠) .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن تصور «الشعب ـ الطبقة» لم يجد مجال تحققه إلا في فترات خاصة ومتقطعة من التاريخ اليهودي أولاً ؛ كما لم يكن هذا التحقق في تلك الفترات إلا جزئياً ، غير شامل ثانياً . نقول هذا وذاك ، مع الاضافة بأن النصوص وحدها (العهد العتيق) هي التي دعت الى الأخذ بمثل ذلك التصور ، ايحاءً أو على نحو مفصح عنه ، ولكن بصيغ حازمة . من طرف مقابل ، لعل الباحث في تلك النصوص لايعدم وجود البعض منها الذي يقدم حججاً على نقض التصور المذكور . إلا أن هذا الاحتمال الأخير وان اعلن عن نفسه حقاً ، فإن السياق الأساسي والعمومي لنصوص العهد العتيق تظل متآخية مع تصور «الشعب ـ الطبقة» ، وموالية له ، ومحرضة على التفكير فيه والأخذ به : ان الأساسي لا يلغي الثانوي ، بل يُقِر به عبر اعلان هيمنته عليه . وهذا «الثانوي» نفسه هو الذي شكل نوافذ وكوى للفكر «الآخر» الذي جعل منه «الهراطقة» سلاحاً في كفاحهم ضد المهيمنين من «مستقيمي الرأي» .

ومن هنا ، كان من العسير بمكان أن نكتفي بما قال ـ في هذا الحقل من المسألة ـ ابراهام ليون تحت مصطلح «الشعب ـ الطبقة» ، بقدر ماهو ـ من طرف آخر ـ غير وارد قطعاً أن نقر بما طرحه مكسيم رودنسون ، على عواهنه ، من أدلة لرفض هذا المصطلح ودحضه . ولهذا ، فإن دراسة تاريخية تطبيقية تغدو امراً مطلوباً من أجل تقصي المسألة المعنية ، وذلك ضمن افتراض تاريخي عقلي وتاريخي نصّي . وإذ ذاك يستبين لنا ، بما فيه الكفاية وبقدر ماهو ضروري ، أن اشتطاط الباحثيْن في موقفيهما المشار إليهما قمين بأن يطيح بواحد من المداخل الأساسية الى فهم المسألة إياها .

لقد انطلق ليون من أن اليهود حافظوا على بقائهم بسبب من أنهم مثلوا حالة خاصة متميزة تتحدد في أنهم ، من حيث هم كذلك ، وُجدوا كـ «شعب ـ طبقة» . أمّا أنْ يكون هذا الشعب قد وجد هكذا ، أي شعباً في طبقة أو طبقة في شعب ، فإنما لكونه اقترن ، في جوهر المسألة ، بوظيفة اجتماعية اقتصادية محددة ، تلازمه من حيث هو ؛ والمعني بهذه الأخيرة يتحدد بوظيفة التجارة والمال . ويوضح ليون رأيه هذا من خلال فهم العلاقة بين الطبقة والشعب (العرق) في المجتمعات ما قبل

الرأسمالية على أنها علاقة متضايفة [1] .

وقد رفض مكسيم رودنسون هذه النظرية ، لأنها ـ برأيه ـ لا تفسر لنا شيئاً من الوضعية التاريخية اليهودية . إنها ، في اعتقاده ، «لا تفسر شيئاً . . ، ولا تفسر بقاء اليهود في أوربا ، قبل الحروب الصليبية أولاً ، حيث كانوا يمارسون كل المهن الممكنة ويزاولون مهنة الإقراض ، وهذا لا يفسر الواقع إلا بشكل جزئي حتى في أوربا لأن أغلبية اليهود لم يكونوا من رجال المصارف ولا يفسر لنا أي شيء في اعتقادي ولا يفسر لنا أي شيء بالنسبة للشرق الاسلامي حيث كان اليهود يمارسون كل المهن على اختلاف أنواعها ولكنهم بقوا مع ذلك ، ومن الواضح أننا بحاجة الى تفسير أشمل» [2] . وبذلك ، فنحن ، هنا ، إزاء رفض لما يمكن أن يمثل مشكلة يهودية ، بصورة ما وبدرجة ما ، مشكلة من النوع الذي يمكن ضبطه بمصطلح ما كمصطلح «الشعب ـ الطبقة» ، وخصوصاً في المراحل التاريخية السابقة على

---

1) يكتب ابراهام ليون (المفهوم المادي للمسألة اليهودية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٧) مايلي : «يشكل اليهود في التاريخ ، قبل أي شيء آخر ، مجموعة اجتماعية لها دور اقتصادي محدد : إنهم طبقة أو على الأصح شعب ـ طبقة .

إن هذا التطابق بين الطبقة والشعب (أو العرق) هو غير استثنائي في مجتمعات ماقبل الرأسمالية ، حيث تتميز الطبقات الاجتماعية ، غالباً ، بطابع قومي أو عرقي» . ويتابع ليون على نفس الصفحة مستشهداً بـ A. Thierry الذي يقول : «ليست الطبقات السفلى والطبقات العليا في عدة بلدان إلا شعوباً غازية أو شعوباً مستعبدة من عصر سابق ، وقد شكل عرق المحتلين طبقة نبيلة مرفهة طفيلية . أما العرق المحتل ، فلم يعش من السلاح ، بل من العمل» . ويضيف ليون الى ذلك ماقاله كاوتسكي بهذا الصدد (على نفس الصفحة) : «يمكن لطبقات مختلفة ان تكتسب طابعاً عنصرياً معيناً ، ومن جهة أخرى ، ان تلاقي أعراق مختلفة ـ مخصصة كل منها في عمل معين ـ يمكن أن يؤدي إلى احتلال كل عرق مركزاً اجتماعياً متميزاً ، ضمن الجماعة ، ومن المعقول عندئذ أن يصبح العرق طبقة» .

وينتهي ابراهام ليون الى ما يدعوه «قانون الاندماج» ، الذي يحدده على النحو التالي (نفس المرجع ، ص ٣٢) : «حيثما يتوقف اليهود عن تشكيل طبقة (ـ شعب) ، تختفي بشكل أو بآخر خصائصهم العرقية والدينية واللغوية ، ويندمجون» .

2) مكسيم رودنسون : المشكلة اليهودية عبر التاريخ ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١٠ .

الحروب الصليبية الأوربية ، والسابقة على الاسلام في الشرق العربي .

والحق ، اننا نلاحظ وجود مثل وجهة النظر هذه لدى فريق من الباحثين ، الذين يربطون نشوء «المشكلة اليهودية» بعملية تفسخ النظام الاقطاعي في أوربا في المرحلة الممتدة من القرن الثاني عشر الى القرن الخامس عشر [1] . ومن ثم ، يغدو البحث في التاريخ اليهودي ما قبل القرن الثاني عشر تاريخاً ليس فيه ما يشير من المواقف اليهودية المشكليه ، التي اقترنت بوضعيات اليهود الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والايديولوجية الدينية) .

لعل ذلك الرأي يقوم على تبسيط مجحف للمسألة اكثر مما يعبر عن واقع الحال التاريخي . فمع الإقرار بأن عملية انهزام النظام الاقطاعي في أوربا استثارت ، في حينه ، جملة من المواقف التي اكسبت اليهودية وجهاً مشكلياً جديداً ونوعياً ، وكذلك خطيراً ، إلا أن هذه المواقف ، وأخرى غيرها ، كانت قد أعلنت عن نفسها بصيغ أولى بسيطة ، على الأقل منذ ولادة الكهنوت اليهْوي ، من حيث هو مشروع طبقة اجتماعية وقائد ايديولوجي (ديني) . بالطبع ، هذا الأمر كان قد مكّن

---

١) انظر ، على سبيل المثال : بديعة أمين ـ المشكلة اليهودية والحركة الصهيونية ، بيروت ، دار الطليعة ١٩٧٤ . وكانت الباحثة قد نشرت تلخيصاً لكتابها هذا قبل صدوره في مجلة : دراسات عربية ، بيروت ، السنة الحادية عشرة ، تشرين الثاني ، العدد (١) ١٩٧٤ ، وذلك تحت عنوان : موضوعات عن المشكلة اليهودية والحركة الصهيونية ، ص ٤٧ـ ٥٧ . فعلى الصفحة ٤٩ من هذه الأخيرة ، تكتب بديعة أمين مايلي : «ان المشكلة اليهودية لم تبدأ إلا حوالي القرن الثاني عشر في الجزء الغربي من القارة الأوربية وذلك نتيجة لولادة طبقة جديدة من التجار الأوربيين المسيحيين وبعد نشوء مؤسسات وبيوتات مالية ومصرفية وتجارية مسيحية أخذت تمارس في هذا الجزء من القارة ما كان يؤديه حتى ذلك الحين التاجر والصيرفي والمرابي اليهودي الفرد من خدمات تجارية وصيرفية وربوية . وقد رافق تنامي هذه الطبقة في بلدان اوربا الغربية المختلفة في الحقبة الواقعة مابين القرنين الثاني عشر والخامس عشر تقريباً المشكلة اليهودية التي كانت واحداً من مظاهر انحطاط النظام الاقطاعي وزواله» .

وجدير بالذكر ان المؤلفة ، في رأيها ذاك ، تنطلق من ابراهام ليون ، الذي يرى في القرن الثاني عشر بداية تفاقم جدي لوضع اليهود في أوربا الغربية . (انظر : ابراهام ليون ـ المفهوم المادي للمسألة اليهودية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٧) .

لنفسه وتبلور ونما ضمن ظروف اقتصادية وجغرافية شديدة التعقيد والتركيب . وحين نقرن هذه المسألة بولادة الكهنوت المعْني هنا ، فإنما بهدف الاشارة الى المعطى العام التالي ، وهو أن وجود الكهنوت ذاك كان مشروطاً بسيادته الشاملة بحدود الضرورة على التجمع القبلي اليهودي ، وباستمرار هذه السيادة عبر حوافز دينية ايديولوجية ، كان في طليعتها ، خصوصاً ، الايهام بالتميز الديني والإثني .

وضروري ، في هذا السياق البالغ الحساسية ، أن نأخذ بعين الاعتبار العميق الحركة الموضوعية الغالبة والنموذجية ، التي كانت تدفع اليهود باتجاه الاندماج مع السكان الأصليين في فلسطين اقتصادياً واجتماعياً واتنياً وثقافياً ، أي باتجاه الاندماج في مجتمع زراعي تجاري متقدم بالقياس إلى البداوة والرعي . وهذا الاتجاه هو الذي أعلن الكهنة عن مناهضته بكل الوسائل المتاحة ، مهما بلغت من الشدة والعنف ، ومهما استدعت من الضحايا البشرية من جانب الطرفين ، طرف «الرعية» وطرف الأعداء . كما ينبغي ، ضمن نفس السياق وإن بمستوى آخر من المسألة ، التمعن في الواقعة التالية ذات الدلالة الدينية البليغة ، وهي أن عملية الاندماج تلك كان عليها أن تعني ، ضمن ما عنته ، مناهضة الآلهة المحلية (يهوه على نحو خاص ومركز) ، وبالتالي مناهضة من يرعاها ، وينظم شؤونها ، ويلوذ بحمايتها ، ويسيطر باسمها اقتصادياً وسياسياً ودينياً ؛ نعني بذلك ، بطبيعة الحال ، فئة الكهنوت . وقد ظهر هذا الأمر هاماً وخطيراً وذا آفاق مستقبلية واعدة ، لأنه كان ـ في حقيقته ـ تعبيراً عميقاً عن صراع طبقي وحضاري بين الكهنة المهيمنين من طرف ، وبين بقية اليهود أو معظمهم من طرف آخر .

وهكذا ، فنحن إذا ما وضعنا بحسباننا ذينك الأمرين كليهما ، من حيث هما عنصران يتمم الواحد منهما الآخر ، وضحت أمامنا الارهاصات الباكرة لـ «المشكلة اليهودية» . فهذه الأخيرة يمكن تحديدها أو تحديد ملامح رئيسية منها ـ والحال على النحو المقدم ـ بأنها مشكلة العلاقة المأزومة والمعقدة بين التوجه الطبيعي الضروري نحو الاندماج الطبيعي بمجتمع متقدم والانفتاح عليه والانطلاق منه في تلبية الاحتياجات المعاشية لجموع «الجياع المحرومين» من اليهود العبرانيين من طرف ، وبين الشخصية الطبقية والفئوية والايديولوجية (الدينية) للكهنوت المهيمن ،

الكابحة لكل مامن شأنه أن يؤدي الى تحقيق ذلك التوجه الجامح من طرف آخر [1] .

إن تلك الوضعية حملت في احشائها وشماً مميّزاً ومميَّزاً ، لايسع الباحث المدقق إلا أن يأخذه بعين الاعتبار العميق في حال معالجته لـ «المشكلة اليهودية» . أما هذا «الوشم» فينهض على أنه لما كانت اللحظة الدينية الكهنوتية اليهوية تضعف أو تُنم عن بعض ضعف (وهي هنا تجسد ، ضمن ما تجسده ، موقفاً اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وكذلك إتنياً) ، كانت العلاقة المأزومة ، المنوه بها ، ترتد الى وراء لصالح الاندماج بمجتمع آخر (المجتمع الكنعاني الفلسطيني) ، بكل حقوله وشرايينه ، بما في ذلك الحقل الديني نفسه . فهذا الأخير ، الذي مثل ـ في حينه ـ طريقاً لابد من سلوكها والمرور بها لتحقيق الاندماج ، اختلف ، في دلالته الاندماجية البعيدة المدى ، اختلافاً جذرياً وعميقاً عن الحقل الديني اليهوي المُسقط أو الذي في طور الاسقاط أو الإنهاك .

فانطلاقاً من الدلالة الاندماجية تلك ، برز الحقل الأول (الكنعاني) مختلفاً متميزاً عن ذاك (اليهوي) ، خصوصاًعلى الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والاتنية والسيكولوجية .

لقد انطوى على طاقات دنيوية حافزة ولحظة مشددة من لحظات الفعل الاقتصادي الزراعي ، بما في ذلك من توجه عقلي تفاؤلي حيال الطبيعة والعمل .

---

١) ان الحديث ، مكثفاً ومدققاً ، عن عملية الاندماج اليهودي بالمجتمع الزراعي الكنعاني على نحو خاص ، له ـ هنا ـ مسوغات قصوى . فقد كمنت أهمية هذه العملية في أنها حددت ، إلى درجة ملحوظة ، مصائر العلاقة بين اليهود أنفسهم من حيث هم «مركز» متمثل باريستوقراطية قبلية مغلقة ، و «هامش» مجسد بأفراد مضطهدين من قبل هذه الأخيرة ونزّاعين الى الاندماج بـ «الأغيار ـ الغوييم» الزراعيين . فلقد كانوا يتوقعون من هذا الاندماج ان يحققوا تحررهم (انفلاتهم) من اريستوقراطيتهم المتسلطة ، ومن ثم تحسين اوضاعهم الاقتصادية ، وانخراطهم في استقرار اجتماعي . ويبدو أن عملية الاندماج تلك سارت اشواطاً بعيدة ، وذلك الى درجة ان قسما من اليهود فضلوا البقاء في فلسطين مع اقرانهم الكنعانيين على الذهاب الى مصر مع من ذهب منهم بسبب حالات الجفاف الكثيرة ، التي كانت تلم ببعض مناطق فلسطين . (انظر حول ذلك :

Mamie G. Gamoran- The New Jewish History. The Union of American Hebrew Congregation. New York.N.Y., fourth Printing 1960, P. 63).

نقول هذا مع الاشارة الضرورية الى أن طرافة الموقف تكمن في أن الانغلاق اليهودي جرى ضبطه وتكريسه من قبل اللحظة الدينية اليهْوية ، القائمة على عنصر التوحيد الالهي ، المقترن ، ضرورةً ، بتصور يهوه ربّاً للحرب وللجنود المختارين والممتازين المتميزين ، بحيث تحول هو نفسه (الانغلاق) إلى أحد أوجه هذه اللحظة والى واحد من مقتضياتها البنيوية [1] ؛ في حين أن الاندماج اقترن ، لدواعٍ واحتياجات داخلية حثيثة ، بعناصر كبرى وواسعة من الوثنية الطبيعية التعددية ، التي تخضع - في نهاية المطاف وفي التحليل النهائي - لنمط من انماط الواحدية .

ألا نجد أنفسنا ، والحال كذلك ، تجاه معطى تاريخي وتراثي يتطلب منا الوقوف بحذر وتحفظ شديدين إزاء ما يعلنه بعض الباحثين من أن التطور التاريخي والتراثي هو- في كل الأحوال وعلى نحو قطعي - تطور من الأدنى إلى الأعلى ومن البسيط إلى المركب ؟! نطرح هذا التساؤل ونحن - في نفس الحين - نعلم أننا في الحالة التي نعالجها نواجه مستويين اثنين يلتقيان ويتقاطعان ، عبر أقنية متمايزة ومتوسِّطة ، في حدٍّ ما من التصور الواحدي ، نظراً إلى أن «الوثنية التعددية» الكنعانية ظلت تخفي في متنها الداخلي ناظماً توحيدياً يخترقها في العمق ، من حيث الأساس . والأمر هذا يظل محافظاً على صحته حتى حين نكون حيال حالة من نمط ما يسمى «الثالوث» أو «السابوع» في الذهنية الكنعانية . أما لماذا عرضنا المسألة على أنها اتجاه من الواحدية اليهوية الى التعددية الكنعانية ، فإنما لأن الأمر طرح ، في سياقه الاجتماعي والسياسي ، هكذا .

١) ينقل سهيل ديب في كتابه (التوراة - تاريخها وغاياتها ، دار النفائس بيروت ، الطبعة الثانية ، ص ٤٩-٥٠) عن أرثر روبن قولاً ورد في كتابه المعروف تحت عنوان The Jew of the Present: A socio-scientific Study, Berlin 1904. في ذلك القول نتبين مدى النجاح الذي احرزه الكهنة المهيمنون في مهمتهم ، وإنْ كان هنالك مبالغة لا تاريخية في تقرير ذلك ، وغياب للتحليل الاجتماعي والتاريخي المشخص : «ان زعماء اليهود الأولين قد خططوا بدقة لكي يبقى اليهود كتلة واحدة متماسكة ، وذلك باتخاذهم سلسلة من (الاجراءات الاستثنائية) بحيث أصبح (انعزال اليهود واقعاً كاملاً وازلياً) ، وأمكن ابقاؤهم طوال هذه القرون تحت سيطرة زعمائهم الكاملة ، وهؤلاء قد اثبتوا ، على مرّ الأجيال والعصور ، كفاءة نادرة في هذا الحقل إذ خلقوا جيلاً بعد جيل من اليهود الذين كيفت عقولهم لقبول فكرة (العرق الذي نشأ وترعرع وراء الجدران المحصنة) مما يؤدي منطقياً وواقعياً ، الى بقاء سيطرة الزعماء» .

فلقد نظر الكهنة اليهود ، في سلوكهم تجاه الكنعانيين وفي انطلاقهم من اهتماماتهم وهمومهم ومصالحهم المشخّصة ، الى الذهنية الكنعانية على أنها وثنيةٌ تعدديةٌ الشخصية ، من حيث البعد الجوهري وفي صلب الموقف . ومن أجل مزيد من تدقيق الحالة المعنية ، علينا أن نضيف بأن تلك «الوثنية التعددية» إذ لاحت في أعين أولئك الكهنة مظهراً من مظاهر الاندماج أو نتيجة من نتائجه ، فقد غدت مجابهتها والتغلب عليها شأناً من شؤون الحفاظ على المصالح المهددة ، مصالحهم ومصالح من يتمحور حولهم ويكمن وراءهم . ثم ، إذا ما تبين لنا أن «الوثنية التعددية» إياها مارست ، على الصعيد الديني والسياسي وبأشكال ملحوظة ، وظيفة ديموقراطية تفاؤلية حافزة (نفهمها بمثابتها أحد احتمالات العلاقات المشاعية القروية التي يتمتع بها فلاحو المشاعات القروية خصوصاً) ، فإن بعداً آخر من المسألة المطروحة يبرز ليضيء عملية القمع التي قادها الكهنة المستبدون ، بدون تحفظ وفي معظم الأحوال ، ضد الطامحين من اليهود الى الالتحاق بصفوف اولئك الفلاحين ذوي الأصول «الوثنية التعددية» [1] . إننا ، إذن ، أمام ظاهرة طريفة مثيرة تستحق اهتماماً مركزاً وشاملاً من اهتمام الباحثين في التاريخ الديني والسياسي والاقتصادي ، وكذلك اللغوي الدلالي .

---

١) ان هذه الوضعية القائمة على تساوق بين الاندماج من طرف ، وبين تبني الهة «الآخرين ـ الكنعانيين خصوصاً» من طرف ثان ، تغيب عن ملاحظة جمع كبير من الباحثين والكتاب (واللاهوتيين بطبيعة الحال) . فلقد اعتبرت الوضعية المعْنية ، التي مثلت ـ كما لاحظنا ـ تجسيداً لصراع أو خصومة «المراطقة الأبقين» من اليهود مع سادتهم والتحاقاً كلياً أو جزئياً من قبلهم بصفوف «الأعداء ـ الغوييم» ، دليلاً على «لامبدئية» اليهود مع إلههم الغاضب يهوه. بتعبير آخر اكثر تخصيصاً يمكن القول بأن هذا الموقف ينظر الى تلك الوضعية من موقع اخلاقوي ، مجرد عن اللحظة التحليلية المشخصة تاريخياً وتراثياً . ذلك ما نواجهه ، في وجه من أوجهه واحتمال من احتمالاته ، في وجهة النظر التالية التي عبر عنها علي ابو عساف في (التوراة والتراث ـ ندوة جماهيرية اشترك فيها اضافة الى الباحث المذكور حرب فرزات ومحمد مجفل وادارها عبد الرحمن الحلبي ، مجلة : المعرفة ، دمشق آذار ١٩٨٤ ، ص ١٢٥) : «عبادة (يهوه) كانت لتلبية حاجة . والدليل على ذلك بأنهم عندما يرغبون (أي اليهود) يتخلون عن عبادته ويعبدون الرب (بعل) في فلسطين» .

# الفصل الثاني

# التاريخ اليهودي ـ من الوحي إلى الواقع المشخص

## ١

## «التاريخ وحي والوحي تاريخ»

ان البحث في التاريخ اليهودي يبدأ ، حقاً ، ويفصح عن نفسه بصور «عادية» ، حيث يرى الباحث فيه ، ببساطة ، تاريخاً بشرياً ليس إلاّ ، مثله في ذلك مثل تاريخ أي شعب آخر وأي دين آخر . بصيغة أخرى ومن زاوية ثانية واردة يمكن القول ، إن الباحث يخطو الخطوة الأولى على طريق التقصّي العلمي المتواضع والرصين ، حين يضع بين قوسين كل مامن شأنه أن يقود نشاطه إلى حقل المطلقات ، سواء أكانت ايديولوجية (دينية) أو عرقية (إتنية) وغير ذلك من هذا القبيل . ان هذا المطلب البحثي ، المبدئي وذا الحد الأدنى الضروري ، يشكل على صعيد التأريخ لليهودية ، شعباً وديناً ، نقطة ذات حساسية وأهمية خاصتين ؛ ذلك لأن تجاوز هذا المطلب يعلق البحث في ذلك التاريخ ، مُحيلاً إياه إلى ظاهرة إعجازية خارقة .

وسواء فُهمت تلك الظاهرة سلباً أو ايجاباً ، أي إدانةً لها مع الإقرار بوجودها أو تأكيداً عليها والتمجيد بها ، فإن المسألة ، على صعيد الموقف المنهجي النظري ، تظل واحدة : إنها خرق لمقتضيات وشرائط البحث العلمي التاريخي أولاً ، وامتهان للرغبة المشروعة في الوصول الى الحقيقة التاريخية ثانياً ، وربما كذلك توظيف نفعوي (براغماتي) لوضعية الاضطراب والتشويش واللاانضباط المترتبة على ذلك ثالثاً .

في سياق هذا الموقف المركب والبالغ الحساسية ، يمكن ملاحظة نسقين اثنين من وجهات النظر التي تدور في فلكه . النسق الأول صهيوني ، وما يتمحور حوله أو يمتح من أصوله، يرى في التاريخ اليهودي تعبيراً عن مزاوجةمباشرة وعضوية بينه وبين الوحي الإلهي اليهوي . في هذا الصدد ، يقول بوبر ، أحد أهم منظّري هذا الموقف : «التاريخ وحي والوحي تاريخ» [1] . ومن هنا وحسب الكاتب المذكور ، فإن اليهود «أمة تحمل وحياً عبر تاريخها المقدس» [2] . ان اليهود ، من حيث هم كذلك ، يمثلون ـ إذن ووفق النسق الأول المنوه به ـ معطى «تاريخياً» ذا طبيعة «استثنائية» . وإذا كنا وضعنا هذه «التاريخية» بين قوسين ، فإنما للتعبير عن أن الحديث ، هنا ، عن «تاريخ» يغدو ـ على الأقل ـ أمراً نافلاً لا يستحق الاهتمام ، وذلك بسبب من أنه لا ينطوي على دلالة واقعية ، تاريخية نوعية : انهم يمثلون ظاهرة اعجازية خارقة ، استثنائية ، أي لا تخص التاريخ ، البشري على الأقل أو بطبيعة الحال ! ولذلك ، وهنا نواجه النتيجة الأكثر إثارة واستفزازاً ، فهم شعب مختار ، شعب القداسة ، على عواهنها . وهذا ما يترتب عليه ـ ضرورةً ـ ألاّ ينظر إليه من موقع مقاييس البحث العلمي التاريخي والتراثي العادية و«المتواضعة» بسبب أصولها البشرية العامة .

إذا كانت وجهة النظر تلك تمثل النسق الأول اللاتاريخي ، الـوحْيوي ،في معالجة التاريخ اليهودي، فإن النسق الثاني من المعالجة المذكورة وإن ظهر بمثابته خطأ معارضاً للنسق الأول ، إلا أنه مع ذلك يبقى يمثل معه وجهين لمسألة واحدة ، ولموقف واحد . ان ممثلي هذا النسق الثاني ـ ويتحدرون جغرافياً من مناطق شتى ، بما في ذلك المنطقة العربية ـ ينطلقون من اطروحات ايديولوجية متعددة ، تتصدرها اثنتان رئيسيتان وفاعلتان في حقل فاعليتهما . الأولى منهما تتمثل بالقول بأن اليهود هم ، بفطرتهم وبما هم يهود ، أشرار ، عنصريون ، يستحقون اللعنة قبل الرثاء. فإذا ما ميزنا، مثلا، بين «الابراهيميين» و «الموسويين» و «اليهود»، كما يريد أن يفعل أحمد سوسه صاحب الكتاب الموسوعي الموسوم بـ (مفصل العرب

---

[1] ارثر هرتزبرج : الفكرة الصهيونية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٣١ .
[2] ارثر هرتزبرج : نفس المرجع والمعطيات السابقة ـ ص ٣٣٦ .

واليهود في التاريخ ـ حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الآثارية) ، فان هؤلاء الأخيرين هم ـ برأي الباحث المذكور ـ «اليهود العنصريون المرتبطون بدين (يهوه) الذي كتبه الأحبار» [1] . ومن هذا الموقع الأخلاقوي التعميمي ، يكتب كذلك لوقا زودو ، استاذ اللغات الشرقية القديمة في جامعة شيكاغو ، في دراسة نشرت له باللغة العربية [2] ، مايلي : «هذه الأوامر والفروض اليهوهية أو المسوسوية ، لا فرق ، اضافة الى النزعة العنصرية المتجذرة في ذراتهم . . احاطتهم بسياج من التعصب» . وجدير بالاشارة الى أن الجريدة العربية ، التي قدمت الاستاذ المذكور مع دراسته تلك ، أعلنت أنه كتبها «حول حقيقة (التشديد منّي : ط . تيزيني) اليهودية» .

أما الأطروحة الثانية فينطلق أصحابها من النظر الى اليهودية والصهيونية على أنهما توأمان صنوان أو وجهان لعملةٍ واحدة . ولعلنا نقول ، ان هذه الأطروحة تجد أصداء واسعة لها في الوعي الشعبي العربي بصورة عامة ، ذلك الوعي الذي ينهل من مصدرين اثنين يلتقيان في نقطة مشتركة ، هي العداء لـ «اليهود» . أما المصدران هذان فالأول منهما ديني ، بينما الآخر سياسي . فعلى صعيد الكتاب والباحثين ، نقرأ لدى جورجي كنعان الحكم التالي الذي يقود الى تلك النقطة المشتركة : «كانت اليهودية ، أو الصهيونية . لا فرق . فهما وجهان لعملة واحدة» [3] . وجدير بالذكر ان الباحث المذكور نفسه كان في كتاب آخر سابق له قد قدم موقفاً مغايراً لذلك ، مما يجعلنا نقر وجود اضطراب او قلق منهجي في موقف الكاتب ، إنْ لم نر فيه تعبيراً عن تطور هذا الموقف . والمهم في ذلك أن الموقف الثاني لايصب ، بالضرورة ، في تلك «العملة الواحدة» : «اكتبُ . . الى اليهودي الذي ، يحاول مبعوثو الصهيونية اصطياده ، بإغرائه وحمله على (الهجرة الى اسرائيل

---

1) ص ٢٩١ من الجزء الأول من الكتاب المذكور ، الطبعة الرابعة ، الناشرون العربي للاعلان والنشر والطباعة والترجمة ، دمشق ١٩٧٥ .

2) جريدة الشرق ، بيروت الثلاء ١٦ تشرين الثاني ١٩٨٢ ، ص٩، الحلقة الثالثة .

3) جورجي كنعان : وثيقة الصهيونية في العهد القديم ـ توزيع دار النهار للنشر ، بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٢ ص ١٢ .

لأنها المكان الوحيد الذي يستطيع فيه تحقيق حياته كيهودي)» [1] . والمثير في الأمر أن الباحث يثبت ، مباشرة بعد ذلك النص وعلى الصفحة نفسها ، انموذجاً من اجابات يهودية بصيغة ردّ على تلك الدعوة الصهيونية ، مشيراً (أي الباحث) الى المصدر المباشر الذي استقاه منه ، وهو (The Israel Digest, 28,6,1968). أما اجابة اليهودي فهي التالية : «ولماذا يتحتم علي أن أعيش حياة يهودية كاملة ؟ أوليست عندي عقائد كمئات الملايين ومليارات البشر ، من الصينيين والهنود والزنوج ، والفقراء أيضاً ؟ مالي ولهذه الفكرة القومية ؟» .

ليس من مقتضيات هذا الجزء الثالث من «مشروع الرؤية الجديدة» ، الذي نقرأ فيه الآن ، أن نبحث في ذينك النسقين المنهجيين ازاء التاريخ اليهودي ، إنما أتينا على طرف من مواقفهما للتدليل على أن الانطلاق منهما للبحث في التاريخ المذكور قمين أن يؤدي الى نتيجة واحدة حازمة : التّعمية المنهّجة على صعيد المسألة المعنية ، وذلك بتعليقها منطقياً وتاريخياً ، أي بازالتها وتجاوزها كمشكلة تاريخية ، مثلها في ذلك مثل كل المشكلات التاريخية التي لا تُفضّ مغاليقها إلا اذا انطُلق من سياقها المشخص ، أولاً بأول .

من هنا ، كان لابد من أن نعود بالمسألة اليهودية المختلف حولها ـ ومن ضمنها التصور اليهوي ـ الى ارهاصاتها التاريخية الأولى الباكرة ؛ مُعْملين النظر في تحولاتها وامتداداتها التراثية ، وواصلين بها الى المنعطف الكبير الأول ، المسيحية ، الذي قدم نفسه بديلاً وحيداً و «شعبياً» عنها وحلاً للمشكلات التي عجزت عن حلها وللأخرى التي استجدت مع المرحلة الجديدة ؛ منتهين أخيراً الى المنعطف الكبير الثاني ، الاسلام ، الذي ، هو بدوره أيضاً ، قدم شخصه بدلاً عن هذه وتلك وعن كل ماسبقه من أديان «لاسماوية» وأفكار «بشرية ارضية» . سوف نعمل على استقصاء تلك الوضعية المركبة والمعقدة ، إنما باتجاه اختراق السمات الرئيسية للخصوصية التي يستحوذ عليها كل من أطراف هذه الوضعية أولاً ، واستجلاء كيفية

---

١) جورجي كنعان : سقوط الامبراطورية الاسرائيلية ـ ملحق : نداء الى يهود العالم ، دار الطليعة بيروت ١٩٨٠ ص ٢٠٥ .

أو كيفيات «الاختيار التاريخي التراثي» [1] ، التي مارستها الأطراف المعنية تجاه بعضها بعضاً ، ثانياً .

وفي فصل المقال ومنعطفه ، نغدو أمام الموقف التالي : أنْ يكون «التاريخ وحياً والوحي تاريخاً» ، يعني أن كلتا الظاهرتين تصبحان فوق شرائط البحث ، أيًّا بحث ، وفوق متطلباته . ولما كنا ، هنا ، قد وضعنا على عاتقنا ، بالضبط ، مهمة البحث التاريخي والتراثي في اليهودية - وخَلَفيها المسيحية والاسلام . فإنه قد تعينّ علينا أن نعلّق المشروعية الدرْسية المنهجية والنظرية المعرفية (الابستيمولوجية) لتلك الاطروحة ، وذلك للبقاء متطابقين ، بالحد الأدنى (الذي هو في نفس الوقت حد أقصى) مع مستلزمات التماسك المنطقي والمنهجي التاريخي والتراثي . وإذا ماتم ذلك الأمر ، فإنه يغدو من الشرعية العلمية المنهجية العامة بمكان أن نبدأ بعملنا المعني في هذا البحث ؛ طامحين من ورائه الى اكتشاف الإواليات التاريخية التراثية ، التي كمنت خلف ظهور الأطروحة المذكورة وتبلورها واتساع تأثيرها في بعض الأوساط الثقافية والدينية ، ومن ثم إلى تحديد العوامل التي جعلت منها تبرز بمظهر الحقيقي ، وتمارس فعلاً ليس ضئيلاً في التاريخ اليهودي . بصيغة أخرى نريد القول ، ان الكشف عن آلية نشوء «المظهر» الحقيقي لـ «الجوهر» الزائف الوهمي لتلك الأطروحة ، هو كشف عن العلاقة المحتملة بين الايديولوجيا الوهمية الايهامية والواقع المشخص ؛ وهو ، كذلك ، وبنفس القدر من الأهمية ، تبصرّ في التساؤل الدّال التالي : كيف تتحول تصورات وهمية ايهامية بعينها الى فعل يوحي بأنه حقيقي ، وماهي الوظيفة الاجتماعية والايديولوجية لعملية الايحاء هذه ؟

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن تعاملنا مع «النص المقدس» ينبغي أن يتسم بكثير من الحذر والدقة والتحفظ ، وذلك بإخضاعه للسياق التاريخي والتراثي المشخص وعبر الأقنية الضيقة التي تقود وتضبط ممارسة قواعد النقد الداخلي والخارجي ، بما

---

١) بالرغم من أننا - في مسار هذا البحث - سنأتي على تطبيق القانون المنهجي المذكور ، إضافة الى استعادة معالمه المنهجية الرئيسية ، فلعله من دواعي الدقة ضمن عملية المتابعة للموقف المطروح في هذا البحث أن يعود القارىء الى الفصل الذي يعالج القانون المذكور في كتابنا «من التراث الى الثورة - حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي - الطبعة الثالثة ، دمشق (دار دمشق) وبيروت (دار الجيل) ١٩٧٨» .

يقتضيه من تقصٍّ واستجلاء لأهم اللحظات «النصّية» فيه وللعناصر التي تندرج في نطاق الترميم النصي المنهجي . ان هذا أمر في غاية الأهمية المنهجية ، بقدر ما يمثل حداً أدنى لمعالجة نصوص «الكتب المقدسة» ، بصورة عامة وإجمالية . ومن هنا ، كان ما كتبه شارل مالك حول طريقة «قراءة» الكتاب المقدس ، بما يشتمل عليه من عهد قديم (عتيق) وآخر جديد ، موقفاً لا يستجيب لمتطلبات وشرائط البحث التاريخي النقدي . فنحن نقرأ لديه على صعيد تلك «القراءة» ما يقود - على الأقل - إلى تهميش أهمية تلك المتطلبات والشرائط : «كل شيء يتوقف على هذا الكتاب . غير أن فهمه يقتضي سبعة أمور .

١) يقتضي شيئاً من التعبد والخشوع الشخصيين ، كي يفهم نصه بالمعنى الذي عناه مؤلفوه» [١] .

ان ما يعلنه شارل مالك ، هنا ، يثير مسألتين اثنتين ، كلتاهما تمثل موقفاً من مواقف عملية التهميش المنوه بها . المسألة الأولى تكمن في اعتبار المؤلف المذكور للكتاب المعْني (الكتاب المقدس) أساساً يتوقف كل شيء عليه ؛ فكأنما نحن ، هنا ، أمام مصدر يكفي ذاته بذاته ، ويشكل ينبوعاً مطلقاً لكل ما سبقه وما تلاه . وهذا ، بدوره ، يقودنا الى وهم «المعجزة» ، الذي نواجه ما يماثله أو ما يقترب منه تحت اسم «المعجزة اليونانية» ، تلك التي يقول بها أيضاً في الكتاب نفسه ، الذي اخذنا منه الشاهد الأخير . أما المسألة الثانية فتفصح عن نفسها عبر ما يطلبه شارل مالك من القارىء لـ «الكتاب المقدس» بغية «فهمه» ، وهو أن يعيش «شيئاً من التعبد والخشوع الشخصيين» . ان هذا المطلب هو ، بصيغة أخرى ، دعوة لقراءة «الكتاب المقدس» من موقعه ، أي قراءةً تقوم على الاحساس بالقداسة ، ومن ثم بالشعور بالانفلات التاريخي والتراثي . ومن هذا الموقع ، تتحدد مهمة فهم التوراة والانجيل بأنها قراءة توراتية وانجيلية . ولكننا في هذه الحال وإنْ كنا نستطيع القول بأننا «نفهم» الكتاب المقدس فهماً قداسياً ، إلا أننا لا نجد ما يسوغ الزعم بأننا نبحث فيه بحثاً تاريخياً نقدياً ومن حيث هو موضوع بحث علمي يكتسب جدارته عبر موقف واحد ، هو الاستجابة لمتطلبات وشرائط هذا البحث وحده .

١) شارل مالك : المقدمة - القسم الأول ، المجلد الأول ، دار النهار للنشر بيروت ١٩٧٧ ، ص ١٠٨ .

## ٢

# خطوط رئيسية في التكوين التاريخي اليهودي :
# النص التاريخي

ان تاريخ فلسطين المعروف لا يبدأ بتاريخ اليهود فيها . ذلك أمر أصبح بمثابة حقيقة عامة يجمع عليها علماء التاريخ . فلقد كان هذا البلد آهلاً بالسكان وبالتكون الحضاري الزراعي ، حينما دخله من سيعرف باليهود بطريقتين رئيسيتين ، هما الغزو المسلح ، والتسلل السلمي البطيء [١] . ولعله أقرب الى الدقة التاريخية العامة الإجمالية أن نحدد التاريخ القديم المعروف لفلسطين بمرحلتين اثنتين كبريين . المرحلة الأولى ـ وهي الأساس والأكثر قدماً ـ تتمثل بدخول الكنعانيين اليها ، اولئك الذين نزحوا من الجزيرة العربية منذ مطالع الألف الثالث قبل الميلاد ، وتوطنوا ، من ثم ، في ما يسمى الآن سورية ولبنان وفلسطين [٢] . في هذا الحقل من المسألة العُقدية ، يعلن الباحث ألبرايت : «انه لدينا من البراهين والأدلة على أن الكنعانيين اصحاب اللغة السامية الغربية استقروا في فلسطين في أوائل الألف الثالثة قبل الميلاد ، حيث عثر على اسماء كنعانية ترجع الى الاسرة الخامسة المصرية ٢٩٥٦ ق.م ؛ كما وردت كلمات كنعانية في المدونات المصرية من عصر الأهرام (في القرن الثامن والعشرين قبل الميلاد)» [٣] .

١) انظر : فيليب حتي ـ خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى ، المجلد الأول ، الدار المتحدة للنشر ، الطبعة الأولى بيروت ١٩٧٥ ، ص ١٢٧ .

٢) انظر : نفس المرجع السابق ومعطياته ، ص ١١٩ ـ ١٢٠ ، وكذلك : أحمد سوسه ـ العرب واليهود في التاريخ ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٦-٤٧ .

3) ) W. F. Allbrght Archaeology and the Religion of Israel- Baltimore, 1942, P. 68.

أورد هذا الشاهد أيضاً : أحمد سوسه ـ العرب واليهود في التاريخ ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٧ .

إنّ من شأن ذلك إنْ أخذ به أنْ يسمح لنا بالقول ، ان التاريخ الثقافي اللغوي المعروف والمكتوب في فلسطين يبدأ مع الكنعانيين . وإذا ما تعذر علينا أن نعرف اللغة أو اللغات التي تكلمها معمرو المغاور والكهوف في جبل الكرمل في العصر الحجري القديم أو مؤسسو مدينة أريحا في العصر الحجري الحديث ، فان أمراً آخر يتصل بالمسألة نعرفه حق المعرفة ، على الأقل في صيغته العامة والمجمع عليها ؛ ذلك هو غياب أي أثر أو أي تأثير لغوي في بلاد الشام قبل دخول الكنعانيين في الألف الثالث قبل الميلاد . وعلى ذلك ، فالكنعانية ، التي كانت الأقدم ضمن «اللغات السامية» (١) في تلك البلاد ، أصبحت مهيمنة ليس في الأوساط السامية ـ ما عدى الآراميين ـ فحسب ، بل كذلك ضمن الشعوب الأخرى التي دخلت فلسطين في مراحل لاحقة متأخرة ، مثل الفلستينيين واليهود العبرانيين المتحدرين ، جزئياً على الأقل ، من أقوام حثية في القرنين الثالث عشر والثاني عشر قبل الميلاد (٢) .

أما المرحلة الثانية من التاريخ الفلسطيني المعْني ، فقد برزت عبر حركتين عسكريتين استهدفتا فلسطين ، البلد المتقدم اقتصادياً زراعياً بالقياس إلى ذلك العصر . الأولى تمثلت بالعبرانيين (اليهود) ، الذين دخلوا هذا الأخير «عند منصرم القرن الثالث عشر» قبل الميلاد ، وذلك حيث هاجروا من مصر أو أرغموا على الهجرة منها ؛ ثم استطاعوا بعد حين ، عند مطلع القرن الثاني عشر ، أن يدعموا مواقعهم في بقعة جبلية من المنطقة الغربية للأردن ، ولكن ضمن شروط اقتصادية وبشرية لم تكن تحتمل توسعاً سكانياً كبيراً (٣) . وفي غضون عملية استقرار أولئك (العبرانيين) في المنطقة المشار إليها ، انطلقت الحركة العسكرية الثانية ، متمثلةً بالفلستينيين (البلست) ، الذين تحدروا من الأقوام الإيجية (أهل السواحل أو

---

١) نستخدم هذا التعبير رغم تحفظنا عليه . وقد سبق أن تناولنا هذه المسألة ، بنيةً ومصطلحاً ، في الجزء الثاني من «مشروع الرؤية الجديدة» ، أي في «الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً» .

٢) انظر مع المقارنة : ارنولد توينبي ـ تاريخ البشرية ، الجزء الأول ، نقله الى العربية الدكتور نقولا زياده ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٨١ ، ص ١٣٣ .

٣) انظر : فيليب حتي ـ خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٦ ـ ١٢٧ .

شعوب البحر) [1] . كان ذلك في أوائل القرن الثاني عشر قبل الميلاد ، حيث احتلت تلك الأقوام بعض السواحل السورية العليا . وقد انطلقوا من هناك باتجاه مصر بهدف احتلالها ؛ وكان ذلك في عهد رعمسيس الثالث (١١٩٨ - ١١٦٦ق. م)، الذي استطاع بعد جهود كبيرة أن يصدهم عن مصر في معركة بحرية اندلعت بين الطرفين حوالي سنة ١١٩١ قبل الميلاد . فكان عليهم ، تحت وطأة ضربات المصريين النافذة ، أن يرتدوا إلى الساحل الفلسطيني الجنوبي في المنطقة الممتدة من غزة جنوباً إلى أسفل يافا شمالاً . وهناك أسس هؤلاء الفلستينيون خمس مدن (دول مدن) تمتد من الشمال الى الجنوب ، وهي غزة واشقاون (عسقلان) وجت وأشدود وعقرون [2] .

ولقد أشرنا ، في سياق البحث ، الى أن العبرانيين (اليهود) كانوا ، في أثناء ذلك ، قد استطاعوا تحقيق استقرار أولي في المنطقة الفلسطينية التي احتلوها . وهذا ، بدوره ، يتضمن القول بأن الحركتين المعنيتين تزامنتا ، بانطلاقتيهما ، في مرحلة واحدة ، من حيث الأساس التاريخي ، أي من حيث استقرارهما في المنطقة المذكورة جغرافياً وبدرجة أو بأخرى اقتصادياً واجتماعياً [3] .

على ذلك النحو ، يتضح أن تاريخ اليهود (العبرانيين) الأكثر ثقة «يبدأ . . بخروجهم من مصر (حوالي ١٢٣٤ - ١٢١٥ق. م)» [4] . أما ما يقوله البعض (وفيليب حتي منهم) من أن هذا التاريخ يبدأ مع «هجرة» لهم من الجزيرة العربية عند مطلع القرن الرابع عشر ، فإن ذلك ما يُشك فيه شكاً مسوّغاً وشديداً ، ولا يصمد للنقد التاريخي . فباحث مثل فيليب حتي وجد نفسه - بالرغم من رأيه ذلك -

---

١) حول انسياح هذه «الشعوب» في العالم القديم ، راجع : ارنولد توينبي - تاريخ البشرية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١٣ - ١٢٢ ؛ وكذلك جزئياً : أحمد سوسه - العرب واليهود في التاريخ ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥٧ .

٢) انظر حول ذلك : المرجعين السابقين بنفس المعطيات (ارنولد توينبي ص ١١٤ ، ١١٥، (أحمد سوسه ص ١٥٧ ، ١٥٨) .

٣) انظر : ارنولد توينبي - تاريخ البشرية ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١١٤ .

٤) فيليب حتي : خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٧ .

مضطراً الى الركون للموقف الحائز على ارجحية الصحة التـاريخية ، .وهـو الـذي أثبتناه فوق (١) . وكما هو معروف ، فان وجهاً كبيراً من أوجه الخـلاف على هذا الصعيد يتأتى عن الغموض والتشوش اللذين سادا فترة طويلة في الوضعية المتعلقة بالتمييز بين لفظتي (عبري Hebreux) و (خبيرو Hapiru) . فلقد اعتقـد كثـير من الباحثين ، فضلاً عن الكهنة وشطر كبير من المثقفين اليهود ، أن اللفظتين كلتيهما تعبران عن أمر أو مضمون واحد . فـ «العبري» هو ، وفق ذلك الاعتقاد الشائع ، الشخص نفسه المتحدر من «الخبيرو» ، أي من القبائل التي كان لها ارتباط ما وصلة ما بالآراميين ؛ بحيث يغدو العبريون (اليهود) ، والحال كذلك ، ذوي أصول آرامية قريبة أو بعيدة . وبطبيعة الحال ، فإن الأخذ بذلك القول تترتب عليه وتنبثق منه نتائج متعددة وذات طابع تقريري حاسم على مجمل الأصعدة التـاريخية والعقيدية الدينية والاجتماعية (٢) .

---

١) نلاحظ وضعية من القلق والاضطراب في رأي حتي ، المتعلق بهذه المسألة ، من خلال ما ورد في ثلاثة كتب له . ففي «خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٢٦ ، ١٢٧» ، يكتب مايلي : «دخل العبرانيون بلاد كنعان بهجرتين ـ وإن كانت الهجرتان غير محددتي المعالم ـ الأولى منهما كانت عند مطلع القرن الرابع عشر قبل الميلاد ، وهي هجرة لها صلة مع مقدم الآراميين ، والثانية كانت هجرتهم من مصر عند منصرم القرن الثالث عشر» . ولكنه في نفس السياق يعود ليعلن حازماً : «يبدأ التاريخ الحقيقي للعبرانيين بخروجهم من مصر (حوالي ١٢٣٤ ـ ١٢١٥ق.م)» .

أما في كتابه «موجـز تاريخ الشرق الأدنـى ـ ترجمـة الدكتـور أنيس فريحـه ، دار الثقافـة بيروت ، تاريخ مقدمة المؤلف للكتاب ١٩٦٥ ، ص٨٢» ، فيعود ليؤكد على أن «العبران ينتمون الى جموع الاراميين الذين هجروا الجزيرة العربية ليستقروا في البلاد التي سماها الاغـريق فيما بعـد سورية» . لكنه في كتابه الموسوم بـ «تاريخ سورية ولبنان وفلسطين» ، يضع الأمر في نصاب آخر اذ يعلن انه «يحيط الغموض ببدء وجود العبـرانيين في سورية الـذي سجـل بشكـل اسطـوري تقليدي» ؛ ولذلك «يبدأ . . تاريخ بنـي اسرائيل الحقيقـي كشعـب ، بالخـروج من مصر» . (مأخوذ عن : مفيد عرنوق ـ رسائل تل العمارنة تسقط انتساب اليهود الى ابـراهيم ، مجلـة : صباح الخير ، بيروت عدد ٣٦٦ عام ١٩٨٣ ، ص ٣٤) .

٢) من البواعث الأساسية على هذا الاعتقاد ماجاء في التوراة على لسان يعقوب :

«ثم تجيء وتقول بين يدي الرب إلهك أن أبي كان آرامياً تائهاً فهبط مصر» . (الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ٢٦/ ٥) .

بيد أن ابحاثاً عديدة ـ وبعضها هام ـ اظهرت اضطراب ذلك الرأي (الاعتقاد) أو ضعفه ، على أقل تقدير . فإذا كان هنالك ما يقترب من الإجماع على صحة القول بأن اليهود (العبرانيين) دخلوا إلى فلسطين من مصر عند منصرم القرن الثالث عشر قبل الميلاد ، فإن ما يسميه البعض من الباحثين ـ وقد ذكرنا فيليب حتى منهم آنفاً ـ «الهجرة الأولى» لليهود من الجزيرة العربية إلى بلاد كنعان وعبر صلة ما مع مقدم الآراميين الى هنالك ، أو ربما كذلك عبر الاختلاط والاندماج بهم في بداية القرن الرابع عشر ، وجد في دراسات تاريخية وآثارية ولغوية نقداً ذا دلالة تاريخية بعيدة المدى وتنطوي على كثير من ارجحية الصواب . ان مثل هذا النقد نجده لدى سيغموند فرويد في معرض حديثه عن «الخروج من مصر» : «فإلى هذه البلاد (كنعان) كانت عشائر من الآراميين المحبين للحرب قد تسللت غازية ناهبة بعد تقوض الهيمنة المصرية ، مشيرة بذلك إلى المكان الذي يمكن فيه لشعب مقتدر أن يمتلك أراض جديدة . ونحن نعرف أخبار هؤلاء المحاربين من الرسائل المكتشفة عام ١٨٨٧ في سجلات مدينة العمارنة المتهدمة . فهي تسميهم باسم (عابيرو) ، وقد اطلق هذا الاسم فيا بعد ، لسنا ندري كيف ، على الغزاة الجدد اليهود : العبرانيين الذين ما كان في مستطاع رسائل العمارنة ان تسميهم لأنهم قدموا في زمن لاحق» [1] .

فإذن ، كان من دواعي الالتباس في فهم اللفظتين «عبري» و «خبيرو» أنْ صُحفت الأخيرة لصالح الأولى ، بحيث قاد ذلك ـ ضرورة ـ إلى دمج العبريين

---

١) سيغموند فرويد : موسى والتوحيد ـ ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت الطبعة الأولى حزيران (يونيو) ١٩٧٣ ، ص ٤٧ . انظر كذلك : رولف رايخارت في المقدمة التي وضعها لكتاب احمد سوسه (العرب واليهود في التاريخ ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧) . ويعلن Grohmann بصيغة التأكيد واحدة من نتائج بحوثه في العلاقة بين الآراميين والخبيرو : «من المؤكد ان العنصر العربي البدوي في شبه جزيرة العرب ، وهو على الأرجح مصطلح مرادف لتسمية (آرام) و (عبيرو) و (خبيرو) ، وجد في الأصل في المنطقة التي تمتد بين سورية وبلاد ما بين النهرين والتي تعد أقدم مركز للساميين»

A. Grohmann: The Arabs «The Encyclopedia of Islam, New Edition, 1960, Vol. I, P. 255).

أورد هذا الشاهد أيضاً احمد سوسه : العرب واليهود في التاريخ ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٩ .

والخبيرو أو العابيرو في شعب واحد ، يُمنح لاحقاً سمات «إتنية ودينية» واحدة مشتركة   ولا يخفى على الباحث أن نشوء مثل هذا الالتباس وإن اعتبرنا أنه قد نشأ على نحو عفوي ، تاريخي ولغوي ، وتراثي بعد ذلك ، فإنه وُظف وجيرّ لخدمة مواقف سياسية محددة لعلها تجد حدّها الأشمل والأكثر فاعلية في وجهة النظر التاريخية الخاصة بالصهيونية المعاصرة . نضيف إلى ذلك ، ونحن نلاحظ المسألة المعنية ونعاينها في احتمالاتها ، أنه حتى لدى أولئك الباحثين والمؤرخين ، الذين يقولون بالنظر الى اللفظتين على أنهما تعبران عن قوم واحد أو اقوام واحدة ، تظل صيغة الجزم والحسم والقطع غير واردة في كتاباتهم [1] ، في حين أن اتجاه الجزم والحسم والقطع ممكن فيما يتصل بورود لفظة «خبيرو» أو «عبيرو» في الواح تل العمارنة .

ونظن ، في هذا المعقد من المسألة ، أنه ذو أهمية خاصة أن يميز بين اللفظتين المعْنيتين تمييزاً واضحاً ودقيقاً ، إذ من شأن ذلك ، إنْ تم على نحو تاريخي مدقّق ، أن يقود إلى النتيجة التالية ، وهي أن اليهود (العبرانيين) دخلوا فلسطين بعد الكنعانيين أولاً (وهذا واضح بذاته) ، وبعد الخبيرو الآراميين ثانيا [2] . وإذا كان هنالك من يشكك في الشطر الثاني من النتيجة إياها ، فإنه يكفي التذكير بالمعطى التاريخي التالي ، وهو أن الواح تل العمارنة ، التي أقامها منفتاح حوالي عام ١٢٢٥ قبل الميلاد ، لا تأتي على ذكر اليهود (العبرانيين) لا من قريب ولا من بعيد . وعلى ذلك ومن موقعه ، نستطيع أن نُجمل عملية الدخول الأقوامية لفلسطين بثلاث حلقات كبرى تمت بالتتالي ؛ تلك هي الحلقة الكنعانية أولاً ، والحلقة الآرامية (الخبيرو) ثانياً ، وأخيراً الحلقة التي مثلها العبرانيون اليهود والفلستينيون .

١) من هؤلاء ، على سبيل المثال ، ول ديورانت ، الذي يكتب مايلي (قصة الحضارة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٢٣) : «ومن المرجح ـ وإن لم يكن من المؤكد ـ أن (الخبيرو) الذين تتحدث عنهم هذه الألواح كانوا من العبرانيين» .

٢) انظر : أحمد سوسه ـ العرب واليهود في التاريخ ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٨ ـ ١٠٠ ، وكذلك : مفيد عرنوق ـ رسائل تل العمارنة تُسقط انتساب اليهود الى ابراهيم ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ؛ هذا بالرغم من أن احمد سوسه (في نفس المرجع السابق ومعطياته ، جزء ٢ ، ص ٨٨٣) يرى في كلمة «عبري» مرادفا لكلمة «عبيرو» ، بحيث تغدو هاتان الكلمتان في حالة التقابل مع كلمة «يهودي» .

ونحن وإنْ كنا ، في هذا البحث ، ننطلق من أن «العبري» هو تعبير آخر عن «اليهودي» ، فإن المسألة تبقى ، بالرغم من ذلك ، مستغلقة فيما يتصل بالسؤال التاريخي البدئي التالي ، الذي طرحه رولف رايخارت ، دون أن يجيب عنه : إذا أصبح من المؤكد أن لا علاقة تربط بين اليهود والخبيرو الآراميين ، فهلا «توجد حقاً رابطة دم بين الموسويين واليهود ؟ وهل كانت حقاً تلك الجماعة الخارجة من مصر حملة مصرية صرفة باتجاه الشمال كما يقول الدكتور أحمد سوسه ؟ فما هي بالضبط اللحظة التي يمكن ابتداءً منها الكلام عن اليهود واستعمال (مصطلح يهودي)؟» [1] .

ليس في مخطط هذا الكتاب أن نتناول بالتنقيب والتقصي السؤال السابق قصدَ الاجابة عنه على نحو قطعي ، أو على نحو قريب من ذلك . ولكننا ، سعْياً منّا لايجاد مرتكز ومنطلق تاريخيين منهجيين فيما يتصل باليهود أو بالعبرانيين اليهود في التاريخ ، فإننا نأخذ بالرأي التالي ، الذي لعله يقدم الافتراض الأكثر رجحاناً في هذا الحقل المحفوف بالمحاذير والإشكالات ، أو الذي بمستطاعه ـ على الأقل ـ أن

---

١) رولف رايخارت : مقدمة كتاب أحمد سوسه (العرب واليهود في التاريخ ـ نفس المعطيات السابقة) .

ان الباحث المذكور ، رايخارت ، الذي يشكك في رأي أحمد سوسه الوارد في الشاهد ، لا يرى ما يراه هذا الأخير من آن «عصر اليهود .. يبدأ في القرن السادس قبل الميلاد في أعقاب السبي البابلي ، وهو عصر يهودي بحت قائم بذاته أيضاً بلغته وثقافته وديانته ويمثل بداية اليهودية» . (نفس المرجع السابق مع معطياته ، ص ٣٥) . وما نراه أن الفصل القطعي ، الذي يؤكد عليه أحمد سوسه بين «الموسوية» و«اليهودية» في القرن الثالث عشر قبل الميلاد (انظر ، إضافة إلى الشاهد السابق من المرجع ذاته ، ص ٢٧) ، يجعل السؤال التالي وارداً وملحاً : من أين تحدر يهود السبي والدياسبورا (الشتات) ؟ هل كان السبي بذاته «صانع اليهودية» ضمن أقوام لم يكونوا يهوداً ؟ فإذا ما أجبنا بالايجاب على هذا السؤال ، فإننا ، حالئذ ، سوف نجد أنفسنا منساقين باتجاه التنكر لواقعة تاريخية ثابتة ، وهي أن من سُبي من فلسطين إلى بابل ، سُبي بصفته يهوديا أو عبرانياً يهودياً . والوصول إلى مثل هذا الموقف من شأنه أن يعقد مجدداً المسألة المطروحة ، وذلك بإحالتنا الى مزيد من المواقف الجزئية والثانوية التي تبعد عن تلك الأخيرة . وهنا نلاحظ نزوعاً باتجاه انتزاع المنهج التاريخي النقدي من قدرته على صوغ السؤال وعلى طرحه وعلى توليد واستنباط النتائج .

يطرح السؤال المناسب الذي يقود إلى افتراضات خصبة في الحقل المذكور :

كانت تقاليد العبرانيين في القرن الرابع عشر قبل الميلاد قريبة «من تقاليد الحثيين وشعوب ما بين النهرين . ومن المرجح أنهم كانوا يتكلمون لغة قريبة من اللغة الحوية Hevien (كتابتها هيروغلفية استخدمها الحثيون الأوائل) . ولما كان الههم يدعى (يه) أو يهوه فثمة صلات لغوية وعرقية كانت تربطهم بالحثيين والحويين الساكنين في البلاد . إذن الافتراض هو أن العبرانيين يؤلفون بقايا الحثيين الذين اجتاحوا مملكة بابل بتاريخ ١٩٠٠ قبل الميلاد . ونحن نلاحظ أن التوراة تعتبر دوماً الحثيين والحويين على صلات طيبة» . ويتابع هـ . ي . ديل ميديكو ، ملقياً ضوءاً على عملية ظهور العبرانيين (اليهود) في فلسطين ، بصورة يمكن قبولها ، إذا ما مُيّز بين الخبيرو ، الذين وفدوا من أور وانضمت اليهم القبائل الآرامية من طرف ، وبين تلك البقايا الحثية (العبرانية) من طرف آخر : «ومن ثم تحت ضغط شعوب آتية من الشمال هاجر العبرانيون مخترقين الصحراء السورية نحو فلسطين عابرين نهر الأردن للتمركز في جريشو ومن ثم وبعد حروب عديدة بالغت فيها التوراة استقر المهاجرون الجدد في البلاد . فسكن أبناء اسرائيل (العبرانيون) بين الكنعانيين والحثيين والأموريين والفرزيين والحويين واليبوسيين واتخذوا بناتهم زوجات لهم واعطوا لأبنائهم بناتهم كما عبدوا آلهتهم (قضاة ٣/ ٥ـ٦) . وقد اندمجوا جيداً بأبناء البلاد حتى قال لهم النبي حزقيال (١٦/ ٣ـ٤٥) (أمكم ـ أي سلالتكم ـ حثية وأبوكم اموري) . ورغم اجتياحهم البلاد ، استمر الكنعانيون يبرزون على مسرح التاريخ حتى الاحتلال الاشوري أيام ملوك يهوذا واسرائيل الذين لم يكونوا دوماً من العبرانيين» [١] .

في ضوء ذلك وضوء معطيات أخرى ، نستطيع القول ـ وهو قول يبدو أنه غدا في أوساط علمية مرموقة مقبولا ـ بأن العبرانيين قبل أن يحاولوا الدخول إلى مصر ، كانوا قد تبعثروا بأنحاء متعددة في ما بين النهرين وسيناء بامتداد البادية ،

---

١) هـ . ي . ديل ميديكو : من تقرير له رفعه الى المؤتمر الدولي الرابع للمستشرقين في باريس عام ١٩٤٨ . (ضمن : هـ . ي . ديل ميديكو : اللآلىء ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥٧) .

ممتزجين ، في غضون ذلك ، بمن اقترب منهم أو عاش معهم من الشعوب الأخرى عن طريق سلمي أو قتالي [1] . ومن ثم ، فقد ترتب على ذلك أن تكون الحصيلة نمطاً من الأمشاج (الاخلاط) الأقوامية ، التي كان عليها أن تعاني من عملية تحول واسعة وبطيئة وطويلة قبل أن تحقق شخصية فيها حد من التجانس الأقوامي النسبي .

وإذا ما قبلنا برأي فيليب حتي القائل بدخول العبرانيين (الذين يعتبرون في هذه الحال من بقايا الحثيين) في هجرتهم الأولى الى بلاد كنعان (سورية تحديداً) عند مطلع القرن الرابع عشر ، دون أن نقبل الشطر الأول من رأيه القائل بتحدر اولئك من الجزيرة العربية ، فإن تاريخ استيطان القبائل الآرامية على ضفاف الفرات الأوسط يعود إلى ما قبل منتصف الألف الثاني قبل الميلاد ؛ في حين أنهم أخذوا بالنزوح باتجاه الجنوب داخل سورية في القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد [2] . وبطبيعة الحال، فإن العبرانيين (الحثيين)، الذين هاجروا الى كنعان عند مطلع القرن الرابع عشر ، أي تقريباً في نفس الوقت الذي دخل فيه الآراميون سورية ، ما كان لهم أن يصلوا إلى هناك إلا وقد أخذ اختلاطهم واندماجهم

---

١) انظر ، على سبيل المثال ، ما يكتبه بهذا الصدد J.H. Breasted : «في فلسطين اختلطت شعوب سامية بشعوب منحدرة من المناطق الجبلية الشمالية . وهذه الشعوب وبنوع خاص الأناطولية القديمة هي غير سامية التفت فيما بعد الشعب الحثي Hittites الذي خلف في فلسطين طابعاً ايتنولوجياً مميزاً بالنسبة لبقية الأعراق السامية وهو الأنف المعكوف الذي كان من المعتقد بأنه من المميزات السامية وبنوع خاص اليهودية . بينما هو كما نرى اليوم يعود الى السلالة الاناطولية . فهو إذن غير سامي انتقل إلى الساميين عن طريق التمازج السلالي» . (ضمن : هـ . ي . ديل ميديكو ـ نفس المرجع السابق ومعطياته ، دراسة اضافية لمفيد عرنوق ، ص ١٥٦) .

٢) انظر : فيليب حتي ـ خمسة الاف سنة من تاريخ الشرق الادنى ، نفس المعطيات المتقدمة سابقاً ، ص ١٢٤ ، ١٢٥ . ونود القول بأنه يوجد اتفاق عام بين الباحثين حول المرحلة التاريخية التي استوطن فيها الآراميون في منطقة الفرات الأوسط (انظر مثلاً : طه باقر ـ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ، في جزئين ، الجزء الأول ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩) . غير أن فيليب حتي نفسه ، في كتاب آخر له بالانكليزية ، يحدد ذلك التاريخ بمرحلة أقدم من تلك ، أي بقبل الألف الثانية قبل الميلاد . (راجع ذلك في : P.Hitti- History of Syria, London 1951, P. 162).

بالآخرين مأخذهما على صعيدين اثنين بارزين ، الاتني والديني (والثقافي عموماً) ، ناهيك عن الصعيد الاقتصادي الزراعي ؛ وذلك بحيث غدا الحديث ممكنا عن نسق بشري ينطوي على سمات عامة مشتركة بمعنى ما وبحد ما ، مع الاشارة الى أن هذه السمات المشتركة ظهرت بصفتها تلك بقدر ما عُززت عبر وجود الشعوب الأخرى المحيطة ، وبقدر ما اختُرقت عمقاً وسطحاً من قبلها هي نفسها .

لنا ، إذن والحال كذلك ، أن نفهم الوقائع اللاحقة على نحو يجعلنا نرى في تلك الفلول والبقايا الحثية ، وقد أعيد بناؤها أفقاً وسطحاً ، جذوراً لليهود العبرانيين ، وإن لم تكن جذورهم الوحيدة . لقد ازداد عددهم ، حيث انضمت اليهم جموع من القبائل الجوالة أو انضمت هذه الى تلك ، مكوّنة معها ـ شيئاً فشيئاً ـ تجمعاً بشرياً يمثل ، بمعنى ما وبقدر ما ، نسقاً اقوامياً جديداً . ولابد أنهم ، وقد انتشروا في ما بين النهرين وسيناء بامتداد البادية ، قد تسللوا الى مصر عن طريق سلمي حيناً وحربي قتالي حيناً آخر ، كما هو مشهود لدى القبائل الرحل التي تبحث عن منتجعات لها . في مثل هذه الحالة ، يغدو من الصعب أن يُقطع بصورة جازمة نهائية بالتاريخ الذي دخلوا فيه مصر [1] ؛ كذلك يصبح من العسير أن يحسم الموقف في مسألة الخروج والتيه ، الذي تقدمه التوراة على أنه استمر اربعين عاما ، دون رفضها (المسألة) عموماً اعتقاداً بأنها لا تخرج عن كونها أمراً وهمياً ، وكذلك دون رفض المحاولات الهادفة إلى بحثها بمثابتها ترميزاً لوضعية ما .

إن ما يمكن القول به ، دون تجاوز الاتساق العام للأحداث التاريخية ، يقوم على أن تلك القبائل الجوالة ، ذات الانساق الاتنولوجية المتعددة والمختلطة ، كانت قد وجدت نفسها ـ تحت ضرورات معيشية قاسية وقاهرة ـ أمام خيار واحد ، وهو الخيار الصعب ؛ ذلك هو التسلل السلمي البطيء أو الحربي الجزئي الى مصر ، إلى

---

١) من طرف آخر ، يبدو غير متسق مع التواريخ التي أتينا عليها أن يقال بأن دخولهم الى مصر كان عام ١٦٥٠ق.م. ، كما يرى Petri في كتابه Egypt and Israel (ضمن : ول ديورانت ـ قصة الحضارة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٢٤) . أما رأي ديورانت وآخرين غيره فيقوم على عدم القطع النهائي بذلك : «ولسنا ندري متى دخل اليهود مصر ، وهل دخلوها احرازاً أم عبيداً» . (ول ديورانت : نفس المرجع السابق ومعطياته).

وادي النيل الخصب وذي السمعة الكبرى في الشرق ، في حينه . بيد أن اقامتهم هناك لعلها لم تستمر طويلاً ؛ إذ أنهم أُخرجوا أو خرجوا من هناك ، بعد أن تحولوا أو تحول معظمهم الى أعمال السخرة ، مثلهم في ذلك مثل جموع غفيرة من المصريين انفسهم [١] . ولعلنا نتبين ، هنا ثانية ، اتجاهات جديدة ولحظات جديدة على صعيد مزيد من الاندماج بين الاقوام الدخيلة والمصرين ، أو لنقل ـ وهذا بدوره هام على نحو خاص ـ على صعيد تعدد المصادر الذهنية الدينية (الثقافية) وربما كذلك وبدرجة ما الاتنية لتلك الأقوام .

ومما يدعو الى التأمل العميق ، في نطاق هذه المسألة ، الافتراض المثير بأن خروجهم من مصر كان تعبيراً عن اضراب عن العمل الشاق . إن الأخذ بهذا الافتراض ، الذي اقترحه وقدمه Ward [٢] ، ينطلق من التوراة ذاتها (وربما كان ذلك نقطة ضعف في هذا المنطلق) ، حيث توجد آيات في تلك الأخيرة تشير إلى ذلك وتوحي به . والمسألة ، كما قد يبدو ، تظهر بمثابتها دعوة صريحة الى العبرانيين للعمل ، تلك الدعوة التي قد يكون هؤلاء رفضوها أو تلكأوا عنها بين الحين والآخر بغية ممارسة واجباتهم الدينية ، التي يطالبهم بها ـ بصيغة التحريض الخفي أو ربما كذلك المعلن ـ كهنة متنفذون نهمون : متنفذون ، بمعنى الحفاظ ، بصورة دائمة حثيثة ، على جموع رعاياهم هؤلاء دينياً وتنظيمياً وسياسياً ؛ ونهمون ، بمعنى حرصهم الشديد والمنظم على أن يقدم أولئك واجباتهم تجاههم كاملة غير منقوصة من الذبائح والاضحيات والنذر والهبات الخ . .

لنقرأ بعض الآيات التوراتية ، تقصياً منّا وضبطاً لتينك الدلالتين ، الدينية والاقتصادية ، في نطاق التصور الكهنوتي ، وفي نفس الوقت ، تقصياً وضبطاً

---

١) لعلنا نجد في بعض آيات سفر أيوب ما يشير إلى مثل هذه الحالة من العسف الاقتصادي الاجتماعي ، الذي عانى منه العبيد والفلاحون من أعمال السخرة . فهذا العسف يصل الى درجة يتمنى فيها أولئك أن يغادروا هذه الحياة ، غير مأسوف عليها ؛ إذ حالئذ يكفّون عن أن يشعروا بذلك :

«هناك يكف المنافقون عن البَلْبال وهناك يستريح مهيضو القوى . هناك الأسرى يقرّون جيعاً ولا يسمعون صياح المسخِّر» . (الكتاب المقدس ـ سفر أيوب ٣/ ١٧ـ ١٨) .

٢) انظر : ول ديورانت ـ قصة الحضارة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٢٦ .

لموقف الملك المصري (الفرعون) من الكهنة ومن رعاياهم ؛ فنتبين ، إذذاك ، أن هؤلاء الأخيرين وحشوداً من المصريين كانوا ، معاً ، خاضعين لمطرقة وسندان الطرفين الكبيرين المتخاصمين ، كهنة العبرانيين اليهود وملوك المصريين ، الذين يجسدون في شخوصهم ثلاث وظائف كبرى ، وظيفة الملك ووظيفة المالك ووظيفة الكاهن :

«وبعد ذلك دخل موسى وهرون وقالا لفرعون كذا قال الرب إله اسرائيل أطْلِقْ شعبي لكي يعيِّدوا لي في البرية . فقال فرعون من هو الرب فاسمعَ لقوله واطلقَ اسرائيل لا أعرف الرب ولا أطلق اسرائيل . قالا إله العبرانيين وافانا فنذهب مسيرة ثلاثة أيام في البرية ونذبح للرب إلهنا لئلا يصيبنا بوباء أو سيف . فقال لهما ملك مصر لماذا يا موسى وهرون تعطلان الشعب عن أعمالهم امضوا إلى اثقالكم . وقال فرعون هوذا قد كثر شعب الأرض فكيف إذا أرحتاهم من الأعمال . وأمر فرعون في ذلك اليوم مسخِّري الشعب ومدبريهم قائلاً . لا تعطوا الشعب تبناً بعد ليصنعوا اللبِن مثل أمس فما قبل بل ليذهبوا هم ويجمعوا لهم تبناً . ومقدارَ اللبن الذي كانوا يصنعونه أمس فما قبل افرضوه عليهم ولا تنقصوا منه شيئاً فانهم مترفهون ولذلك هم يصرخون ويقولون نمضي ونذبح لإلهنا . ليثقَّل العمل على الشعب فيشتغلوا به ولا يلتفتوا الى كلام الكذب» [1] .

* * *

خرج اليهود العبرانيون أو أخرجوا من مصر ـ وهذا هو المحتمل الراجح ـ متجهين نحو المنطقة المجاورة الخصبة عموماً ، فلسطين ، البلد الذي «يسيل فيه اللبن والعسل» . ويبدو أنهم وجدوا أنفسهم ، في طريقهم الطويل المنهك ، أمام ضرورات اقتصادية جغرافية خطرة حياتياً ، تمثلت بفقدانهم أهم أمرين في رحلتهم القسرية هذه ، وهما مصادر العيش والأمن ؛ ولم يكن ذلك وضعاً غير مألوف في منطقة صحراوية تحيط بها المخاطر البشرية والمناخية . وإذا كان لنا أن نشك شكاً قوياً في قصة «الأربعين عاماً» ، أي في هذه العقود الأربعة الطويلة بالنسبة الى تلك

١) الكتاب المقدس ـ سفر الخروج ٥/ ١-٩ .

الرحلة ، فإن أمراً آخر يبدو ، في هذا الاطار ، مقبولاً ، وهو أن مسيرة من الإجهاد والاضطراب والخوف واحتمالات الجوع الدائمة كانت قد فرضت نفسها على المهجّرين أو المهاجرين من مصر . لقد حدث ذلك رغم وجود الرب يهوه ، رب الرعاة والجنود والمهجّرين المرهقين ، الباحثين عن الطعام والاستقرار .

ولعل قصة «التيه» ، الذي ألمّ بتلك الجموع من الجياع ، تبدو ، ضمن واقع الحال المشار إليه ، أمراً ذا بعد دلالي واقعي . فهي «تصف مسير قوم من البدو الذين كانوا طوال عهدهم قوماً رحلاً ، كما أن هزيمتهم للكنعانيين ليست إلا مثلاً آخر لانقضاض جموع جياع على جماعة مستقرين آمنين . وقتل المهاجرون من الكنعانيين اكثر من استطاعوا قتلهم منهم وسبوا من بقي من نسائهم ، وجرت دماء القتلى أنهاراً» [1] .

وجدير بالذكر أن سادة (كهنة) تلك الجموع من البدو الجياع الذين عاشوا في مصر ، كعبيد غالباً ، حياة فيها حدٌّ عام من الكفاية الاقتصادية على الرغم من قسوة أشغال السخرة التي خضعوا لها، استطاعوا أن يخلقوا لهم (أي لتلك الجموع) حوافز ومسوغات دينية أخلاقية لأعمالهم التدميرية تلك إزاء الكنعانيين ؛ كما تمكنوا من أن يزرعوا فيهم ويخصبوا أمرين خطيرين مثلا ، في حقيقة الأمر ، شرطين

---

١) ول ديورانت : قصة الحضارة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٢٦ . من المصادر غير المباشرة ، التي تتحدث عن «الخروج» من مصر ، ما اكتُشف مكتوباً على اللوحة التي تعود الى عهد منفتاح (حوالي ١٢٢٥ ق.م) . ضمن ذلك ، وردت المعلومات الإخبارية التالية (عن : ول ديورانت ـ نفس المرجع السابق ومعطياته ، ص ٣٢٤) :

«لقد غُلب الملوك وقالوا (سلاماً) .
وخربت تحينو .
وهدئت أرض الحثيين ،
وانتهت كنعان ، وحلت بها كل الشرور ، . . .
وخربت اسرائيل ، ولم يعد لأبنائها وجود ،
وأضحت فلسطين أرملة لمصر .
وضمت كل البلاد ، وهدئت ؛
وكل من كان ثائراً قيّده الملك منفتاح .

ضروريين للتغلب على الكنعانيين . الأول منهما تجسد بالوحدة الدينية الايديولوجية القطعية ، التي تمحورت حول «يهوه» ، وانطلقت منه ، وتعززت تحت جبروته ذي الحضور الكثيف و «غير المرئي» . أما الشرط الثاني فقد تمثل بالانضباط القتالي الحربي قيادة وخضوعاً وتنفيذاً ، وذلك على نحو جعل من الوسيلة هدفاً ، مع إفقاد هذه الوسيلة ـ الهدف كل الأبعاد والآفاق ما عدى واحداً منها : القتل للقتل ، والتدمير للتدمير، والإبسال للإبسال الخ . . وفي هذا وذاك، كانت تلك الجموع (الاخلاط) من البدو (العبرانيين) المرحّلين ، والمترعين بالحقد على من يحوزون على الأرض والاستقرار ، تجد نفسها متوافقة ومنسجمة مع اعتقاداتها ومثلها العليا المتحدرة من

«الشريعة التي أمر الرب بها» [1] ،

والتي ترى في تنفيذ ذينك الأمرين «زكاة للرب» [2] .

ولعله إذ غدونا أمام هذه المحصلة الدقيقة للمسألة ، يصبح يسيراً أن نتبين

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر العدد ١٩/ ٢ .

٢) ان هذه اللوحة المقدمة عن كيفية غزو اليهود العبرانيين لكنعان لا تجد لدى رهط من الباحثين والدارسين قبولاً . فهؤلاء يرون أن الغزو المذكور لم يتم على النحو الذي تعرضه التوراة بصفته عملية قتالية دموية، مما يضع حداً للعنجهية التوراتية المتبجحة بأعمال «القتل والإبسال والتدمير» حيال «الأعداء» . وقد طرح روجيه غارودي هذه المسألة من موقع ما اعتبره تناقضاً بين نصوص توراتية . بخصوص ذلك ، يكتب مايلي : «فكتاب القضاة يورد عن الدخول إلى أرض كنعان رواية مناقضة لما يرويه كتاب يوشيا الذي يشير الى أن القبائل المتحررة تحت لواء دولة واحدة وقيادة واحدة ، كانت أثناء مرورها تقتل السكان . بينما يشير كتاب القضاة إلى أن الدخول الى كنعان بدأ بتسلل بطيء ومسالم على الأغلب ، وعنيف أحياناً ولكن دون مجابهات كبيرة مع سكان المدن الكنعانية المزودين بعربات قتال يصعب منالها على القبائل الرحل التي تعمل كل منها لحسابها الخاص» (روجيه غارودي : ملف اسرائيل أحلام الصهيونية وأضاليلها ـ جريدة السفير بيروت ١٨/ ٣/ ١٩٨٣) .

وإذا صح ذلك ، فإنه يقدم أدلة جديدة ودلالات كبرى على الدور الايديولوجي الديني المتميز ، الذي مارسته النخبة الكهنوتية في صوغ وبلورة ايديولوجيا الانتقام والتدمير التوراتية ، وفي منحها طابع الشمول والالزام الديني الاخلاقي في اوساط «الرعية» من اليهود العبرانيين ، وكذلك في أوساط أخرى من الشعوب المحيطة ، كوجه من أوجه الايهام والهيمنة .

معقداً آخر لها ـ وهذاهام على نحو خاص بالمعنى الاقتصادي والسيكولوجي ـ، ذلك هو تكوّن موقف إشكالي من الأرض لدى اليهود العبرانيين : فهذه هي ، في وقت واحد ، الرغبة والشؤم ، الطموح والإخفاق ، وأخيراً الباعث على توليد علاقة عدائية ووهمية بين الواقع والفكر ، بحيث يُصعّد الواقع فكراً وهمياً ايهامياً ، ويحول الفكر الوهمي الايهامي إلى الواقع الأعلى القطعي . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن التعامل مع «الواقع» لابد وأن ينطوي على احتمالات الصدام معه ، ولكن ليس عبر أدوات ايديولوجية ومعرفية لها به صلة واقعية ما ، وإنما من خلال ذلك الفكر الوهمي الايهامي . وهنا ، يكون المرتع خصيباً للفاجعة والأزمة والمأساة والحقد والاضطراب والشعور بالذنب أو بالخطيئة ، خطيئة ما . ونستطيع أن نشخص ذلك الموقف الإشكالي من الأرض عبر التقليد الذي نشأ في أوساط المعنيين هنا وأشارت إليه التوراة ، أي كتاب ذلك المرتع الخصب للفاجعة والأزمة الخ . . ذلك هو الاهتمام الخاص بالمنقول من كل ماهو خفيف وثمين ، وبصورة اكثر تخصيصاً الذهب . فكما أن «الكتاب المقدس ـ العهد العتيق» هو أثمن ما يملكونه على صعيد «الكلمة» ، كذلك تبرز المعادن الثمينة (وستكتسب فيما بعد شخصية المال ، النقد ، تخصيصاً) بمثابتها أهم ما تتاح لهم امكانية امتلاكه على صعيد «المعدة» ، بعيداً عن الحاجة إلى أرض مستقرة وتتطلب الرعاية والاهتمام والخبرة .

وإذا قلنا ، أخيراً ، أن الموقف الإشكالي من الأرض المأتي عليه مارس دوراً ملحوظاً في تكوين الشخصية الاقتصادية والسيكولوجية والشعوبية (بمعنى العلاقة مع الشعوب المحيطة) لأولئك ، فإن عملية الاندماج مع هذه الأخيرة ظلت تبرز طريقاً ممكناً لكثير من هؤلاء للخروج من المأزق التاريخي الاجتماعي .



## ٣

# من النص التاريخي الى النص الاقتصادي الاجتماعي
# أو من هابيل إلى قابيل

ليس من قصدنا ، هنا في المبحث الذي بين أيدينا ، أن نعود الى العلاقات الاجتماعية الاقتصادية ، التي تمثلت بنمط الانتاج الاقتصادي الرئيسي في فلسطين القديمة (الكنعانية) . فلقد كنا ، في الجزء السابق (الثاني) من «مشروع الرؤية الجديدة» ، قد قمنا بمحاولة أولية لتحديد ملامحه الكبرى العامة ، [1] فوجدنا أنه يقوم - بوجهه الرئيسي - على العلاقات المشاعية القروية . أما هذه الأخيرة فقد رأيناها بارزة عبر ثلاث خصيصات تمم بعضها بعضاً . الخصيصة الأولى نهضت على أن السقاية الاصطناعية مارست في الزراعة دوراً ثانوياً ، غير هام في الحياة الاقتصادية العامة . وقد ترتب على ذلك أن يكون الانتاج الزراعي الفائض من الدرجة الثانية أو الثالثة ، من حيث تقرير وتحديد سمات النمط الاقتصادي السائد . ومن طرف آخر ، كان ذلك قد انطوى على الوضعية التالية ، وهي انه كان للأمطار الموسمية المنتظمة ، في غالب الأحيان ، دور مرموق وفاعل في الإرواء الزراعي .

أما الخصيصة الثانية فقد كمنت في أن حجم الانتاج الصناعي اليدوي كان ، بصورة نسبية ، غير ضئيل ؛ بل لعله كان بارزاً وملحوظاً ، بحيث أنه كان قادراً - بحدود عامة ضرورية وبالعلاقة مع الإرواء الزراعي الموسمي ومع تعاظم الحركة التجارية والرأسمال التجاري - على تغطية الاحتياجات الاقتصادية المتنامية بشكل مضطرد نسبياً (في حدود المجتمع المشاعي القروي) للطبقة العليا والفئات العليا

١) انظر : طيب تيزيني - الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١٢-١١٤ .

النهمة من المجتمع . وقد ترتب على هذا الوضع أن البحث التاريخي أخذ يكتشف أهمية الأطروحة التالية ، وهي أن «الفيني أو الفينيقي ، هو الكنعاني لعصر الحديد . والكنعاني هو اسم الفينيقي في العصر البرونزي» [1] .

أخيراً تبرز الخصيصة الثالثة ، وهي التي تتلخص بنشوء حركة تجارية واسعة النطاق على الصعيد الخارجي (والداخلي بدرجة أقل) ، ومدعمة بتراكم مضطرد للرأسمال التجاري .

تلك خصيصات ثلاث تتمحور حولها السمات الرئيسية العامة لنمط الانتاج الاقتصادي في فلسطين المعنية ، وذلك بمثابتها جزءاً جغرافياً واقتصادياً اجتماعياً من بلاد الشام . ونحن إذ نتحدث عن فلسطين هذه ، فإننا ننطلق من أن الأخبار الأولى عنها تتحدر من مصادر مصرية قديمة ، تعود إلى الألف الثالث قبل الميلاد [2] .

لقد مارس الكنعانيون القدماء الزراعة وتربية الدواجن في منطقة جغرافية قدمت لهم ما يكفيهم من الأمطار التي لا تنقطع في الأوقات النظامية [3] ؛ وهم ، إلى ذلك وإضافة إليه ، اهتموا بصور ملحوظة بالتجارة وبالأعمال والصناعات اليدوية . وقد فعلوا ذلك وهم تحت تأثير اكبر دولتين في العالم ، في حينه ، وهما مصر وبابل . وفي مرحلة لاحقة ، تتبلور الاتجاهات الأساسية الكبرى لنمط

---

١) نسيب وهيبه الخازن : « من الساميين الى العرب ـ بيروت ١٩٧٩ ، ص ١٦ .

٢) انظر : Martin Robbe- Der Ursprung des Christentums; a.a. O., S. 30

٣) كتب يوسفوس اليهودي في القرن الأول بعد الميلاد أنه كان في فلسطين من «الأمطار ما يكفي حاجة الزراعة ، وأنها جميلة ، وأن بها كثيراً من الأشجار ، وأنها مملوءة بفاكهة الخريف البرّي منها والمتزرع . . وان هذه الأشجار لا ترويها الأنهار رياً طبيعياً ولكنها تنال ما تحتاج اليه من الرطوبة من ماء المطر الذي لا ينقطع عنها قط» . (ضمن : ول ديورانت ـ قصة الحضارة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٢٢) .

ويضيف ول ديورانت الى ذلك قائلاً (نفس المرجع السابق ومعطياته) : «وكانت أمطار الربيع التي تسقي الأرض تخزن في الأيام الخالية في صهاريج أو ترفع الى سطح الأرض مرة اخرى من آبار كثيرة العدد ، وتوزع في أنحاء البلاد في شبكة من القنوات . . وكانت الأرض التي تروى بهذه الطريقة تنتج الشعير والقمح والذرة ، وتجود فيها الكروم ، وتثمر أشجارها الزيتون والتين والبلح وغيرها من الفواكه على منحدرات الجبال جميعها» .

المشاعات القروية ، وذلك حيث يقيم الهكسوس (ملوك الرعاة) هناك دولة ذات سمات مشاعية قروية واضحة ومتبلورة . حدث ذلك بدءاً من حوالي عام ١٨٠٠ قبل الميلاد ، وهو تاريخ دخول الهكسوس الى فلسطين . ولكنه لم بنته بانتهاء حكم هؤلاء هناك ، بل استمر فيما بعد ، أي بعد مئتي سنة ، تحت حكم المصريين . فلقد حافظ هؤلاء على العلاقات الاجتماعية الاقتصادية ، التي كانت قائمة هناك . ولكن ما إن خرج المصريون من فلسطين ، حتى سقطت السلطة المركزية فيها لمراحل تاريخية مديدة [1] .

وإذا كان الأمر على ذلك النحو ، فإن غزو اليهود العبرانيين (بقايا الحثيين المختلطين بشعوب المنطقة) لفلسطين في مطلع القرن الثالث عشر قبل الميلاد اسهم بقوة في تعميق اتجاه التبعثر على صعيد السلطة السياسية هناك ، وفي تعقيد العلاقات الاقتصادية والاجتماعية (بمعنى تحويلها الى علاقات مركبة واكثر تنوعاً) . فلقد كان هؤلاء إبّان دخولهم الى البلد المذكور في المرحلة النهائية من العلاقات البدائية المشاعية ـ وهذه هي بطبيعة الحال غير العلاقات المشاعية القروية التي تحدثنا عنها فيما سبق ـ. أما وجه ذلك التعقيد فيكمن في أن كلا الفريقين ، الدخيل والمقيم الأصلي تأثرا بهذه العملية ، عملية اقتحام البلد المستقر اقتصادياً وارغامه على الاستجابة السريعة والتبيوء السريع مع ظروف ووقائع جديدة من النهب الاقتصادي والتخريب الزراعي ، على الأقل في المراحل الأولى من عملية الاقتحام هذه .

لقد كان على تلك الأقوام ، من طرف آخر ، أن تخضع نفسها لعملية طويلة وعسيرة ومعقدة من التبيؤ ، بشكل أو بآخر ولكن بدرجة أولية ضرورية ، مع الوضعية الجديدة ، وبصورة خاصة في الحقلين الاقتصادي الاجتماعي والديني الايديولوجي . وهذا ما حدث فعلاً ؛ إنما بشكل جزئي اكثر مما هو كلي ، وبطيء معقد صعب اكثر مما هو سريع بسيط وسهل . ولا سبيل الى تجاوز المطلب التالي ، وهو أنه من أجل التمعن في آلية ما حدث هنا ، ينبغي أن نلاحظ أمرين اثنين ، وأن نمنحهما اهتماماً مركزاً .

الأول منهما يتمثل بكون تلك الأقوام (الأمشاج) دخلت فلسطين في سياق

1) Martin Robbe: Der Ursprung des Christentums, a. a. O. 6 S.3.

اقترانها دينياً ذهنياً بـ «يهوه» . وفي الحالة التي نتحدث عنها الآن ، مثّل هذا الأمر تجسيداً دينياً مشخصاً للجناح الذي أخذ بالتمايز اقتصادياً واجتماعياً (طبقياً) عن الآخرين من أبناء قومهم وبالإثراء المضطرد على حسابهم . وبتعبير آخر نصوغ هذه الفكرة التي نراها بالغة الأهمية والدلالة التاريخية ، فنقول ان دخول اولئك الى فلسطين تم بفعل التحريض الاقتصادي المعاشي المباشر (بحوافز دينية ايديولوجية) وغير المباشر (عوامل القمع السياسي) ، الذي نظمه هذا الجناح وقاده وضبط أهدافه . بل لعلنا نتبين هذه المسألة من موقعها الوظيفي ، فنرى فيها تحديداً للوظيفة الرئيسية التي نيطت بعملية التمحور حول يهوه ، رب الأرض (الخصب) والجنود (الحرب) والكهنة (المنظّمين للرعية اقتصادياً وحربياً ودينياً) . فهذه الوظيفة تنهض - والحال كذلك - على انجاز مهمة احتلال الأرض الفلسطينية ، حيث «يسيل اللبن والعسل» ، أي حيث تتمكن تلك الأخلاط الاقوامية المشردة والجائعة من أن تنهي تشردها وجوعها التاريخيين . وهذه الوظيفة تظل محددة لتلك المهمة حتى في حال التخلي عن تصور «البلد الذي يسيل فيه اللبن والعسل» ؛ ذلك لأن المسألة تحددت ، في حينه وعلى نحو مشخص ، بالدخول إلى هذا البلد الذي لم يعد هنالك من خيار آخر سواه .

ان تلك العملية الوظيفية وإنْ ظهرت بثلاثة محاور ، فإنها ترتد ، في أساس الأمر وشموليته ، إلى محور رئيسي واحد ، ذلك هو تخليص الأخلاط الأقوامية المعْنية من حالتيْ التشرد الجغرافي والجوع الاقتصادي . وهذا هو ، في واقع الحال ، محور اقتصادي اجتماعي . بيد أن تحويله الى وضعية ناجزة كان قد استلزم اللحظتين الأخريين ، الحربية والدينية ، بحيث نشأت بينهما وتبلورت علاقة ايديولوجية وطيدة قائمة على قداسة كلتيهما ، مما يضعنا أمام ما سيتضح لاحقاً تحت اطار «الحرب الدينية المقدسة» و «الدين الحربي القتالي» ، ومن ثم «يهوه رب الجنود» . ولا يجوز أن يغربنّ عن بالنا ، في هذه الحال الدقيقة المحددة ، أن نظرات تلك الأخلاط البدوية المشردة والجائعة لمجتمع متقدم في سلم الحضارة الطبقية المدينية (وهو المجتمع الفلسطيني آنذاك) [1] ، اخترقتها نزعتان اثنتان مدمّرتان ،

---

(1) يكتب محمد مخفل ، معبّراً عن أحد أوجه هذه الحضارة في مرحلة الغزو اليهودي (العبراني) لفلسطين : «كانت بلاد كنعان في ذلك الزمن تعد ١١٨ مدينة أو قرية كبيرة» . (ضمن ندوة : =

حقد منصهر بكراهية وحسد ، ومطامع ملحة في الغزو والتدمير والامتلاك . وهاتان النزعتان كلتاهما تتوّجان ـ في جماع الموقف ـ بروح انتقامية حربية متحفزة للوثوب على الخصم والسطو على كل ما يمتلكه بعد «شرب دمه» [١] .

أما الأمر الثاني فيكمن في أن عملية التبيؤ المرتقبة والمطلوبة في حال نجاح الغزو ما إن بدأت تأخذ بعض أمدائها وآفاقها وتطرح مشكلاتها واعتباراتها الخاصة ، حتى طفقت تواجه عوائق جدية وخطرة ، ومهددة لها في حالات عديدة . وإذا ما عملنا على ملاحقة المصادر التي انطلقت منها هذه العوائق ، فإننا سوف نلاحظ وضعاً طريفاً مثيراً وذا دلالة مستقبلية هامة على الصعيدين الاقتصادي الاجتماعي والديني الايديولوجي . فتلك المصادر ـ أو على الأقل بعضها وأهمها ـ نتبينها متمثلة بتلك القوة الاجتماعية ذاتها التي عملت ، تحريضاً وتحفيزاً وقيادة ، على دخول فلسطين وعلى الاستئثار بخيراتها وميزاتها الجغرافية الطبيعية ، ضمن كل الطرق والامكانات المتاحة ، نعني بها فئة الكهنوت القبلي (البدوي) ، النازع منزع الاريستوقراطية الاقتصادية الاجتماعية والحربية .

لقد كان من مقتضيات وشروط تحقيق مطامع ومطامح تلك الفئة الاجتماعية (الدينية) الدخول في رحاب تناقض ذي أوجه اقتصادية واجتماعية وايديولوجية (دينية) : فمن طرف كانت مطامعها ومطامحها تلك بغزو ارض «اللبن والعسل» ، تدفعها دفعاً باتجاه هذه الأخيرة ، بما يقوم عليها من نمط اقتصادي انتاجي متقدم تاريخياً بالقياس الى العلاقات الانتاجية الخاصة بجحافل الأخلاط البدوية المتقدمة نحو فلسطين ، أي بما تنطوي عليه (الأرض) من احتمالات تمثلها واستيعابها حضارياً (بمعنى التحول من البداوة إلى الزراعة) . ومن طرف آخر ، أخذت تلك القوة الكهنوتية تتحسس مخاطر هذه الاحتمالات عليها ، وخصوصاً حيث حققت عملية

---

= التوراة والتراث ـ اشترك فيها الاساتذة حرب فرزات وعلي ابو عساف ومحمد محفل وادارها الاستاذ عبد الرحمن الحلبي ، مجلة ـ المعرفة ، دمشق العدد ٢٦٥ آذار ١٩٨٤ ص ١٠٠) .

(١) «هو ذا شعب كلبؤة يقوم وكشبل ينهض لا يربض حتى يأكل الفريسة ويشرب دم الصرعى» . (الكتاب المقدس ـ سفر العدد ٢٣/ ٢٤) ؛ «قد رأيت هذا الشعب فإذا هو شعب قاسي الرقاب» . (الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ٩/ ١٣) .

التمثل والاندماج بسكان الأرض الجديدة ، الكنعانيين ، وتاثر ملحوظة ، أي حيث اخذت جموع من اليهود العبرانيين في الانصهار بالوضعية الاقتصادية الزراعية ، وبالحياة العقيدية الدينية ، والقواعد والضوابط والتقاليد الاجتماعية لأولئك وفي عقر دارهم .

هاهنا في هذا المنعطف الحرج ، أخذت تتبلور على أيدي الكهنوت محاولات أولى باتجاه ايجاد وضعية صارمة من الانعزال حيال «الآخرين» والرفض لهم والشعور بالتميز إزاءهم ، وذلك في أوساط «رعاياه» من اليهود العبرانيين عموماً ، وأوساط من اندمج منهم بأولئك الآخرين (الكنعانيين) أو كان في طور الاندماج ، على نحو الخصوص . لقد شرع الكهنوت يدرك بحس اقتصادي طبقي مرهف أن «المياه تجري وراء ظهره» ، وأنه ، من ثم ، مهدد بأن يُغدر به في عقر داره، أي في قلب أتباعه . وهنا بالضبط ، بدأت معركة كبرى وهائلة ومديدة بين اتجاه الاندماج (والانصهار) الحضاري الطبقي الجديد من جديد من طرف ، واتجاه المحافظة على «النقاء» من طرف آخر ، مع الاستمرار في مطلب الحرص على امتلاك خيرات مجتمع «العدو» الحضاري الجديد ، دون الانخراط في سياقه الداخلي والخضوع لحركته الدينامية الداخلية . وهذا ما عنى وما كان عليه أن يعني ، بالضرورة ، الدعوة اللاهثة الى تدمير الآخرين (الخطر المحدق) ، ولكن بعد الاستحواذ على إرثهم ، أي - وبتعبير اكثر اتضاحاً ودقة - بعد السطو على هذا الإرث . كان على ذلك أن يتم ، بحيث يغدو وطن أولئك حقاً شرعياً ومصوناً لهم ، بينما يغدو هؤلاء اغراباً في وطنهم ، إنْ أتيحت لهم امكانية البقاء فيه :

**«واعطيك أرض غربتك لك ولنسلك من بعدك جميع أرض كنعان ملكاً مؤ بداً واكون لهم الهاً»** [1] .

ولقد مهد لانجاز هذا الأمر «الجلل والمعجز» بما سبق وأعلن في «الكتاب المقدس» من «عهد مقدس» قطعه الرب يهوه (لنقرأ هنا : الكهنوت) لرعيته المشردة الجائعة في (قادش) ، وذلك في نطاق حلف «مقدس» تم بين الأخلاط الأقوامية القبلية لهذه الرعية والمتحدرة من الحثيين وغيرهم من شعوب المنطقة آنذاك ، على نحو ما أتينا

---

١) الكتاب المقدس - سفر التكوين ١٧ / ٨ .

عليه في موضع سابق [1] . وجدير بالانتباه والتمعن أن المصالح الاقتصادية والسياسية والتنظيمية ، التي قبعت وراء ذلك الحلف ـ العهد ، وجدت دعماً نافذاً وكبيراً في تصورين (وهميين) اثنين ، تبلورا وتوطدا اكثر فاكثر في الأوساط الرسمية والشعبية لتلك الأخلاط . التصور الأول قام على أن هذه الأخيرة تتحدر من «أصل اتني» واحد ، هو جدها الأكبر والمشترك «ابراهيم» . أما التصور الثاني فقد تحدد بالاعتقاد بأن لها الهاً خاصاً بها (هو يهوه) ، يضمن لها مصالحها الحيوية ويحميها من الأعداء .

والمدقق في ذينك التصورين يتبين أنهما كليهما يتصلان ، على نحو أو آخر ، بالذهنية الطوطمية ، التي ترى فيما تظن أنه أصلها الاتني البعيد ، الهاً خالقاً مهيمناً . وكما هو بيّن ، فان «الأصل» يبرز ، هنا ، أيضاً (أي اضافة الى أصليته) ، حضوراً دائماً ،مستديماً[2] ؛ أو لنقلْ إن ذلك الأصل اذ يبرز على ماهو عليه ، فإنه لابد وأن يكون ذا حضور دائم مستديم . وجدير بالاشارة (التي سنفصّل فيها لاحقاً) أن «يهوه» لم يكن ، من حيث الأساس والبدء ، الهاً ابتدع من

١) يبدو أن هذه الأخلاط الأقوامية لم تكن ، في تصورها عن «العهد المقطوع» مع الرب ، أول من استحدثه وأخذ به في المنطقة حتى ذلك الحين . فبحسب G.E.Mendenhall في كتابه Law and Convent نلاحظ أنه في القرن الرابع عشر قبل الميلاد حدث أن «قطع عهد» بين أحد الملوك الحثيين وشعبه . (انظر حول ذلك أيضاً : Martin Robb: Der Ursprung des Christentums, a.a.O.,S.40) في هذا السياق لابد ، بطبيعة الحال ، من أن نذكر أنه من الراجح كثيراً أن «عهد الرب يهوه» مع شعبه اليهودي العبراني يمكن أن يكون قد انطلق مستلهماً تقاليد ذلك «العهد» الحثي . ولا يخفى ان هذا ممكن تماماً ، خصوصاً وأننا لاحظنا أن اليهود العبرانيين يتحدرون ، في بنيتهم الأساسية البعيدة ، من الحثيين ، خصوصاً على الأقل . يبقى القول بأن فكرة «العهد» الذي يقطعه رب أو سيد أو امير مع شعبه ، تجد أحد مصادرها الرئيسية في التكوينات القبلية الجوالة . فلقد كان من شان من يقطع ذلك «العهد» أن يقدم لأفراد هذه التكوينات وعياً وشعوراً بالحماية والتماسك والتضامن والاطمئنان في صراعهم المحتمل دائماً مع الخصوم المنافسين على الكلأ والماء والأرض .

٢) انظر حول ذلك مع المقارنة : غاستون بوتول وآخرون ـ الحروب والحضارات ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ص ١٤٠-١٤١ ؛ وكذلك : محمد عقل ـ التوراة والتراث ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٨ .

قبل تلك الأخلاط الأقواميـة الاثنتي عشرة ؛ لقد اتصل «يهوه» هذا بأصول أخرى تعود إلى شعوب المنطقة التي عرفتها هذه الأخيرة ، وخصوصاً المِدْينيّين منها .

هكذا، إذن ، كان على الحلف الوليد أن يُمنح بعداً دينياً (أخلاقياً) وعاطفياً ذا أصول «إتنية ودينية» بعيدة الجذور وغامضة السمات والطابع . إذ أن وضعاً من هذاالطراز من شأنه أن يتحول إلى قوةمادية بشرية كاسحة غير منضبطة وضاغطة في حياة الوافدين الجدد ، بحيث يستطيعون تحت تأثيرها الحافز أن ينفذوا إلى أهدافهم «الربّانية المتميزة» . من هذا الموقع ـ ومواقع أخرى متممة ـ، غدا ممكناً وضرورياً كل الضرورة أن يخاطب الربُّ يهوه موسى أمام شعبه ، مستثيراً فيه وفيهم لهيب الآمال الحاقدة المتحفزة والنوازع القتالية الانتقامية ، مشوبةً بفضول البداوة الضامرة المشردة إزاء الزرّاع «المُتخمين والمستقرين» . إن «عقدة حضارية» ـ هي في أحد اعتباراتها الرئيسية الخفية موقف اجتماعي طبقي ـ كان عليها أن تفصح عن نفسها شيئاً فشيئاً وعلى نحو متصاعد ، لتتحول في لحظات مناسبة الى تيار مدمّر لكل ما يعترضه ويقف في وجهه ، إنْ أتيحت له امكانية التدمير .

في ضوء هذه «العقدة الحضارية» ومن موقع احتمالات تحولاتها وانفجاراتها ، لعلنا نستنبط احدى الدلالات الرئيسية للقصة الاسطورية الشهيرة بإسميْ «هابيل وقابيل» ، الأخوين الغريمين . فبحسب هذه القصة ، نعلم أن قابيل كان مزارعاً يحرث الأرض ويعيش من منتوجها المنتظم الوفير ، بينما كان أخوه هابيل راعي غنم ، يقيم أوده مما تقدمه له الأغنام والطبيعة على عواهنها . وهذا يعني ، كما هو واضح ، أن العلاقة بين الأخوين هي ـ في أساس الأمر الاجتماعي الاقتصادي ـ علاقة بين الزراعة والبداوة ، بين الاستقرار والتنقل والترحال ، وكذلك ومن ثم بين «النظامية» و «الصُّدْفية» على صعيد الطبيعة الجغرافية والنشاط البشري . وبصيغة أخرى مشخَّصة اكثر ، نرى تلك العلاقة قائمة بين الاستقرار والطمأنينة الضرورية حيال مصادر العيش المقترنة بنظام فصلي دوري تقويمي (من التقويم ، الرزنامة) ، من طرف ، وبين التجوال والبحث الـدؤوب اللاهث عن مصادر للعيش ضمن شروط من احتمالات الاقتتال والانهزام والتحفز والهلع ، من طرف آخر . والقصة الاسطورية تخبر عن أمر هام وملفت ، تتحدث عنه التوراة بما فيه الكفاية من التفصيل ؛ ذلك هو أن قابيل المزارع يقتل أخاه هابيل راعي الغنم ،

ليجد نفسه وقد أصبح عارياً ووجهاً لوجه أمام لعنة الرب يهوه ، الذي يراقب من موقعه ما يحدث ، تلك اللعنة القاصمة المكلفة والتي عليه أن يحملها وشماً بارزاً أبدياً في وجهه .

إن فعل «القتل» ذاك المقترف من قبل المزارع قابيل انطوى على دلالتين اثنتين أتيتا بصيغة من الترميز المعقد ، ومن شأنهما أن تقدما مفتاحاً لتقصي المسألة التي نحن بصددها . الدلالة الأولى منهما تتمثل في الإقرار الضمني بأفضلية الزراعة والزرّاع على البداوة والبدو ، وفي الرغبة الملحاحة اللاهثة للدخول في عالمها الواعد الرحب ، بما يحدثه من اطمئنان واستقرار وكفاية . أما الدلالة الثانية فتبرز من خلال الادانة الربانية الحازمة للقاتل قابيل ، (أي ادانة البداوة للزراعة) . ولكن ، كيف يكون ذلك ، والأمر ـ كما يقتضيه واقع الحال الاقتصادي المصلحي المباشر ـ ينبغي أن يكون على نحو آخر معاكس ؟! كيف تُفضَّل البداوة ، والحال كذلك ، على الزراعة ؟!

إن النظر إلى الإشكالية ، الغنية بآفاقها التاريخية الاقتصادية والسيكولوجية والتي يطرحها ذلك التساؤل في سياقها التاريخي والاجتماعي المشخص ، يتيح لنا أن نتبين تلك الإدانة ـ في أحد معانيها الرئيسية الحاسمة ـ بمثابتها تعبيراً فاجعياً عن الإخفاق الكبير المديد ، الذي لحق باليهود العبرانيين الرعاة على امتداد مراحل ليست قصيرة ، في تحقيق وجود اقتصادي اجتماعي ملحوظ ينهي لهاثهم الصحراوي وراء الغيث ، ويضع حداً لتشردهم في صحاري تبتلع الحرث والنسل بكثبانها اللاهبة العملاقة . ومن ثم ، فالإدانة (اللعنة) هي ، هنا بالضبط ، ترميز ديني لرفض أمرٍ ما كان الطموح (ومايزال) منصباً عليه ، إنما دون نجاح ملحوظ في انجازه . فكأننا ، في هذه الحالة المأساوية ، المضمَّنة المرمَّزة ، حيال الثعلب الضامر جوعاً والذي مرّ بالكرم المتخم بالعنب الوفير الناضج ، فسال لعابه ؛ وهمّ في صنع أمرٍ ما ، لكنه ما إن اقترب من اكوام العنب الشهية ، حتى اندفع الكرّام ، ذو العيون اليقظى ، باتجاهه والعصي الغليظة في يده ؛ فما كان من الثعلب المقهور والمخيّب الآمال إلا أن صعّد الموقف المأساوي إياه ، بحيث حول العنب الحلو المذاق إلى حصرم حامض شديد الحموضة . إن تحويل العنب الى حصرم هو الترميز

القسري فعلاً والطوعي ظاهراً لعملية تحويل الكهنوت اليهودي للاخفاق الحضاري (الزراعي) ، الذي لحق به ، الى فضيلة زائفة مطموح بها . ومن ثم ، فإن صنع «الرذيلة» وتوليدها من «الفضيلة» هو جماع القول في موقف ذلك الكهنوت المقهور والمسعور ، في آن واحد وعلى نحو متمم [1] .

ان النص التوراتي ، المتعدد المناحي والاحتمالات والأوجه والذي يتحدث عن تلك الوضعية الطريفة ، بطريقته النخبوية الاستعلائية الخاصة ، يقدم مفتاحاً كبيراً لادراك ما أطلقنا عليه «عقدة حضارية» ضمن أوساط الكهنوت المعني . ولكنه كذلك ، أي النص ذاك ، يلقي اضاءات هامة على العملية المعقدة والمركبة والساذجة ، في آن واحد ، لتشكل التصورات الدينية الوهمية ، وذلك عبر توهيم المشخّص الواقعي وتشخيص الوهم والإيهامي . وما أشرنا إليه من «ترميز قسري» يمكن أن نرى فيه ضبطاً ذهنياً لآلية عملية التشكل تلك للتصورات الدينية الوهمية .

في النص التوراتي ، نواجه «العقدة الحضارية» المنوه بها على النحو التالي :

«فكان هابيل راعي غنم وقاين (قابيل) كان يحرث الأرض . وكان بعد أيام أن قاين قدم من ثمر الأرض تقدمة للرب . وقدم هابيل أيضاً شيئاً من أبكار غنمه ومن سمانها . فنظر الرب إلى هابيل وتقدمته ، وإلى قاين وتقدمته لم ينظر . فشق على قاين جداً وسقط وجهه . فقال الرب لقاين لم شق عليك ولم سقط وجهك . ألا إنك إن أحسنت تنال وإن لم تحسن فعند الباب خطيئة رابضة وإليك انقياد أشواقها وأنت تسود عليها . وقال قاين لهابيل أخيه لنخرج إلى الصحراء . فلما كانا في الصحراء وثب قاين على هابيل أخيه

---

1) جدير بالقول ، في هذا السياق من المسألة ، أن جيمس فريزر في كتابه «الفولكلور في العهد القديم» - الجزء الأول ترجمة د . نبيلة ابراهيم ، مراجعة د . حسن ظاظا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢ ، ص ٧٣ - ٩٠» ، لم يتنبه الى هذه الدلالة الهامة لمقتل هابيل بيد أخيه قابيل ، تلك الدلالة التي لعلها تكون حاسمة في إلقاء اضواء ساطعة على الصراع المعقد والمديد بين البدو من اليهود العبرانيين (وخصوصاً سادتهم الكهنة) من طرف ، وبين العلاقات الزراعية وحملتها في فلسطين الكنعانية من طرف آخر .

فقتله . فقال الرب لقاين أين هابيل أخوك . قال لا أعلم ألعليّ حارسٌ لأخي . فقال ماذا صنعت ان صوت دماء أخيك صارخ إلي من الأرض . والآن فملعون أنت من الأرض التي فتحت فاها لتقبل دم أخيك من يدك . وإذا حرثت الأرض فلا تعطيك قوّتها أيضاً . تائهاً شارداً تكون في الأرض»[1] .

ان ذلك النص المكثف والذي يخبر عن قصة هي ـ في الأصل التاريخي ماقبل المكتوب ـ ذات مصادر أقدم كثيراً من الوجود التاريخي المعروف لليهود العبرانيين (بقايا الحثيين المختلطة مع شعوب المنطقة آنذاك) ، يرينا كيف استلهم هؤلاء ـ ممثلين بكتبتهم الكهنة الأعلين ـ القصة المذكورة استلهاماً تراثياً ذا طابع «توراتي خاص» . لقدفعلواذلك ، بحيث عبرت القصة ـ بأسلوب سيكولوجي تضميني وتصويري مثير ـ عن العالم الذهني لسادتهم فيما يتصل بمخاطر عملية الانتقال المعقدة والمترعة بالآلام من قحطِ البداوة وقلقها الى رخاء الزراعة واستقرارها . فالوصول الى هذه الأخيرة والعيش ببحبوحتها في أرض «اللبن والعسل» ، فلسطين ، أمر مرغوب فيه ومستهدف وضروري بذاته ؛ ولكنه ، بما يجلب من نتائج مستقبلية (فقدان مصدر الثراء والرفاه والاستغلال ، الممثل بجمهور اليهود العبرانيين الذين لابد وأن يندفعوا ، بحس اقتصادي تلقائي ، باتجاه الكنعنة لتحقيق أحلامهم في عيش منتظم وآمن ومستقر) ، يمثل كابوساً مخيفاً وخطيراً ؛ إنه الفردوس المفقود في الحالة التي يطمح فيها للوصول إليه . ولذلك فهو فردوس يحمل ، توّاً ، عناصر افتقاده .

ولعلنا نرى أن تلك الوضعية المضطربة تعلن عن اتجاهاتها العامة والخفيّة بمزيد من التخصيص والوضوح ، حين نضع في اعتبارنا قصة الآلام الأخرى ، قصة «الخروج» و «التيه» ، التي من المرجح كثيراً أن تكون حائزة على أفق ما من الصحة التاريخية والمصداقية الواقعية . نقول ذلك مع الاشارة اللازمة الى أن الأخذ بهذا الرأي لا ينطوي ، ضرورةً ، على القطع بتصديق مأساة «التيه طوال اربعين عاماً» ؛ هذا مع العلم أن في هذه الأخيرة ما يُغري بتصديقها ، أو ما يدعو ـ على

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر التكوين ٤/ ٢ ـ ١٢ .

الأقل ـ الى منحها حداً من المصداقية ؛ ذلك أنها ـ كما أشرنا من قبل على لسان ول ديورانت ـ تصف مسير قوم (أو أقوام) من البدو ، الذين كانوا طوال عهودهم وحتى حينه ، قوماً رحلاً ، كما أن هزيمتهم الحربية للكنعانيين ، بطريقة توراتية أو بأخرى ، ليست إلا مثلاً آخر لانقضاض جموع متكتلة متحالفة من الجياع الضامرين على جماعة مستقرين آمنين .

وبسببٍ من أن جموح الكهنة (السادة) باتجاه وضع اليد على فلسطين ، البلد «الموعود» و «عطية» الرب يهوه ، كان أقوى واكثر فاعلية وتأثيراً من أيّ تحسب لنتائجه البعيدة الخطرة المحتملة وغير المحتملة ، إضافة إلى أنه جسد الخيار الذي لعله كان فعلاً الوحيد للخروج من «مأزق» حياة الرحالة ، بسبب من ذلك نقول ، إنه كان ضرورياً أن يحدث ما حدث ـ تعبئةً وقيادة وتنفيذاً ـ على أساس طاعة مطلقة عمياء من قبل جموع اليهود العبرانيين لِمن نصّبهم الرب (أو نصّبوا هم أنفسهم) وسطاء مباشرين بينهم وبينه؛ نعني بهؤلاء ، طبعاً ، الكهنة . ان «العهد» المقطوع ، بالدم ، وبشريط متصل من القرابين والأضحيات والنذور الخ . . بين الرب من طرف ، وبين هؤلاء وأولئك من طرف آخر ، يتضمن شرطين اثنين قطعيين ، لا يصح واحد منهما دون الآخر ، وبهما ـ مجتمعين متضايفين ـ تتحقق الأهداف الكبرى : أنْ يمنح الرب المبارك أرض كنعان لشعبه المختار المصطفى دون تباطؤ أو تلكؤ وفق ذلك العهد المقدس ، وأن يطيع هذا الشعب ـ من طرف آخر متمم ـ ربه (كهنوته) جزماً وقطعاً ويسلك طريق الوفاء والاخلاص له هو وحده ، لا شريك له .

هاكم صيغة العهد الآمر الجازم ، بكل ما تنطوي عليه من حقد البداوة المتوترة على الزراعة الآمنة ومن تربصها الثعلبي بها :

«إنكم جائزون الأردنَّ الى أرض كنعان ، فتطردون جميع أهل الأرض من وجهكم وتبيدون جميع منقوشاتهم وأصنامهم المسبوكة ومشارفهم تدكّونها . وتملكون الأرض وتقيمون بها فإني قد أعطيتها لكم ميراثاً . ترثون الأرض بالقرعة على حسب عشائركم الكثير تكثّرون له نصيبه والقليل تقللونه له وما خرج لأحدكم بالقرعة فليكن على حسب اسباط آبائكم تتولون ميراثكم . وان لم تطردوا أهل الأرض من وجهكم كان من تبقونه منهم كإبرة

في عيونكم وكحربة في جنوبكم يضايقونكم في الأرض التي أنتم مقيمون بها» .

وإذا لم يمتثل الاتباع لتلك الأوامر المطلقة ، أوامر الرب الكهنوتي أو الكهنوت الربوبي ، فإن الأمر لا يحتمل سوى نتيجة واحدة قطعية وتأويل واحد :

«فيكون أني كما نويت أن اصنع بهم اصنع بكم» [1] .

وجدير بنا أن نولي المعطى التالي اهتماماً دلالياً مركزاً ، وهو أن تلك العلاقة (العهد) بين الرب وشعبه الخاص بعد أن نشأت وتبلورت في نطاق البداوة وبعد ذلك في مرحلة الانتقال منها الى الزراعة ، وجدت نفسها أمام تناقض مؤرّق من طراز جديد . هذا التناقض برز بين الرب (أي الكهنة) من جانب ، وبين الآخرين من شعوب المنطقة (خصوصاً الكنعانيين منهم) والآبقين من شعبه الذين اندمجوا بهؤلاء أو كانوا على الطريق الى ذلك ، من جانب آخر . وبيّـن أن التناقض المعني طرح نفسه بمثابته اختباراً قاسياً ومريراً ومحرجاً لمدى جدّية الرب في موقفه من عهده وفي تهديداته الآمرة ، وكذلك ـ ومن طرف مقابل ـ لمدى طاعة شعبه في الامتثال له . وهو ، لهذا ، كان قد مثّل الشّـرخ الأعظم وذا الطابع المستديم في ثقة الواحد بالآخر .

لقد انطوى التناقض المذكور على مجموعة غزيرة ومتنوعة من المواقف والاحتمالات المستقبلية على صعيد العلاقة بين الطرفين إيّاهما . وهذه المواقف والاحتمالات لم يكن من شأنها ، إجمالاً وعموماً ، إلاّ أن تقود الى الفجيعة الدائمة أو شبه الدائمة في حياة اليهود ـ شعباً وكهنة ـ وفي تصوراتهم الدينية للتاريخ وللرب ولشخصيتهم . (وجدير بالاشارة أن مثل هذه الوضعية النموذجية ما تزال حتى عصرنا الراهن ذات حضور ملحوظ ، وإنْ بصيغ وأسيقة تستجيب لواقع الحال الجديد وللجهود التي يبذلها على هذا الصعيد «الكهنة الجدد» ، أي ممثلو الصهيونية نظريةً وممارسة) .

فالكهنة ، الذين طرحوا التاريخ على أنه تحصيل حاصل معبّر عنه بالعهد المعني بين الرب وشعبه ، وعلى أنه ، من ثم ، علاقة الوحي الرباني فيما بينهما ، وجدوا أنفسهم ، عبر صور مضطردة من الفواجع وخيبات الأمل ، أمام كل شيء

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر العدد ٣٣/ ٥١ ـ ٥٦ .

ماعدى ذلك «العهد» وهذه «العلاقة» . حدث هذا لأن أحد طرفي العلاقة خانها ، إذ انفضّ عنها «دون سابق انذار» ، ودون احترام للمحرمات والمقدّسات . فلقد كان لاحتكاكه بـ «الأغيار ـ الغوييم» نتائج مثل وقع السيف : إنه وجد نفسه ، في سياق ذلك ، مستفزّاً باتجاه ماظل ، فترة من الزمن ، يخشى الاقرار به لنفسه ، وهو التشكيك في تلك المحرمات والمقدسات ، وباتجاه الطموح الدفين للاندماج بأولئك الأغيار ، الذين تبلورت صورتهم في ذهنه من خلال كونهم يمتلكون الفضيلتين العظميين ، اللتين يفتقدهما هو طرّاً ، وهما الكفاية الاقتصادية الزراعية ، والاستقرار والأمن . لِمَ لا يشكك بكل القيم والموروثات ، التي انطبعت في شخصه على امتداد الزمن الصعب ، وحالت ـ حتى حينه ـ دون النفاذ إلى عالم يحميه ويكفيه ! إنه يفعل ذلك ، حيث وجد ، أخيراً ، لُقيته ومبتغاه . هذا أولاً ؛ من ناحية أخرى كان لاحتكاكه بأولئك ، الذين لم يكن يعرف عنهم شيئاً سوى أنهم «الآخرون ، الأعداء» ، قدرة توطدت شيئاً فشيئاً باتجاه التسويغ الديني لاندماجه بهم دينياً ، مُحدِثاً ذلك ، يداً بيد ، مع عملية الاندماج الاقتصادي والاجتماعي والعائلي .

لقد كانت المؤثرات المعاشية الجغرافية الجديدة كبيرة عليه وعملاقة ، بحيث امتلك الشجاعة والحزم على أن يخرج «عن الطوق» ، ويصل إلى المبادرة الكبرى : تقبّل «الوثنية الكنعانية» ، وثنية الأقوام الجديدة في العوالم الجديدة . وفي الطريق إلى تقبل هذه الأخيرة وإلى الامتثال لمقتضياتها لدواع أتينا عليها ، كان اليهودي العبراني البدوي قد اكتشف ـ بطريقته العملية المباشرة ـ أنها (أي تلك الوثنية) متفوقة على «يهواه» في نقطتين كبيرتين وحاسمتين ؛ الأولى منهما نهضت على أن الوثنية المعنية وإنْ ظهرت تعدّدية البنية ، فإنها كانت ـ ضمن منظومة من الأنساق والعلاقات التي تمثّل دلالاتها المشخصة المباشرة على الأصعدة التي عنته ـ قادرة على إبراز ما كمن وراءها وداخلها ، وهو الوحدة . وهنا تبرز النقطة الثانية ، التي نلاحظ أنها اتضحت بشكل اكثر فاعلية وتأثيراً وإفصاحاً في مجال العلاقات البشرية الزراعية المباشرة . أما السبب في ذلك فيكمن في أن تلك الفاعلية وذلك التأثير وهذا الإفصاح كمنوا ـ وهنا معقد المسألة الدقيق ـ في وجه من أوجه الممارسة الديموقراطية التعددية ، أو على الأقل في توافر احتمالات نشوء وترعرع مثل هذه الممارسة في مجتمع

زراعي . وعلينا أن نضيف ، تحديداً لهذا المجتمع وضبطاً له ، أن الفلاحين وليس العبيد - يشغلون فيه موقعاً لا يقترب من موقـع «الثـور» فاقِـد الحـق الاقتصـادي والبيولوجي والحقوقي ، أي موقعاً مدعّماً بمقولة «الانسان» الفاعل في «الطبيعة» فعلاً تغييرياً وعبر قصدية واعية بحد ضروري أولي .

وإذا كان الأمر على ذلك النحو الانعطافي ، فان «العهد المُعْجز» لم يعد قادراً على الزعم بالصمود ، على الأقل ، دون هزات وعواصف وشكوك ، وكذلك دون مواجهة الدعوة الحثيثة الى أن يُقصى عن حياة الناس الطامحين إلى الولوج في العالم الجديد .



## ٤

# مواجهة العالم الجديد عبر اشكالية الأقنية الثلاث :

# الاندماج والحرب والتجارة

دخل اليهود العبرانيون فلسطين ليواجهوا وضعية مركبة مشكلة وذات أبعاد ثلاثة ، سوف يتاح لها ، شيئاً فشيئاً ، أن تمثل عقدة (مشكلة) تاريخية اجتماعية واقتصادية وسيكولوجية في حياتهم ، وفي العلاقة بينهم وبين الآخرين من شعوب المنطقة ؛ تلك هي وضعية **الاندماج** ، **والحرب** ، **والتجارة** . ومع أن كلاً من هذه الأبعاد الثلاثة سيكون له طابعه الخاص والمستقل نسبياً عن نظيريه الآخرين ، إلا أن علاقته بهذين تبرز ، هي أيضاً ، بمثابتها عنصراً أساسياً من عناصر تحديد طابعه (بنيته) ذاك .

لِمَ الحديث عن تلك الأبعاد الثلاثة ، وماهي المسوغات لذلك ، وأخيراً ماهي المنطلقات المنهجية التاريخية التي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار أثناء معالجته ومناقشته ؟ بادىء ذي بدء ، نواجه ضرورة التأكيد على الواقع الجغرافي الخاص ، الذي كان أحد عوامل تحديد تلك الأبعاد في فلسطين . إن هذا الواقع تمثل ، بوضوح ، بوقوع فلسطين بين عواصم العالم الكبرى آنذاك ، وهي عواصم مصر ودجلة والفرات . فلقد ترتب على هذا الموقع الحرج والمعقد والاستراتيجي ، في آن ، أمران اثنان . الأول منهما تجسد بوجود احتمالات دائمة لنشوء صراعات وحروب وخصومات متصلة أو متقطعة بين تلك العواصم ، وذلك بسبب من احتوائه (بلد فلسطين) على ثروات طبيعية متعددة ووافرة ، وكذلك انطلاقاً من موقعه العسكري والسياسي والثقافي الاستراتيجي .

أما الأمر الثاني فقد اتضح وبرز وتصاعد من خلال حركة الاتجار مع

العواصم المذكورة قسراً أو طوعاً أو بكلتا الطريقتين وبسلوك مجموعة من أشكال العنف والتسلل السلمي أو القتالي ، بحيث أن التجارة غدت عصباً أساسياً وكبيراً في الحياة الاقتصادية العامة للبلد المعني . ان الحرب والتجارة مثلا ، على هذا الصعيد ، وجهين متلازمين وضروريين لمسألة واحدة ولواقع واحد . وقد كان من المقتضيات الأولى للموقع الجغرافي المذكور أن سكان فلسطين الكنعانية ، والعبرانية اليهودية جزئياً لاحقاً ، كانوا ، غالباً ، لا يجدون أنفسهم إلا أمام خيار قطعي واحد للخروج من المأزق الذي يولده توزعهم وتمزقهم على أيدي حراب الخصمين الأكبر ذلك هو الالتحاق بواحد منهما اقتصادياً وبشرياً والصراع إلى جانبه ضد الآخر . وفي حالات أخرى ، كان ذلك الخيار ذا طابع قسري يملى إملاءً من قبل الطرف الأقوى ، ويأخذ من ثم طابع الإلحاق . ولعل احتمالاً آخر كان يتولد عن ظروف الصراع المشخصة ، وهو أن يرغم سكان فلسطين على تقديم الجزية للطرف المنتصر عيناً أو سخرة ، ويكسبوا ـ لقاء ذلك ـ استقرارهم الاقتصادي والبشري ، وإنْ كان ذلك في جل الأحوال مترافقاً مع خسارة استقلالهم السياسي والتنظيمي .

وفي الحق ، كانت الحرب من العوامل الكبرى التي غالباً ما أدت إلى تراجع الزراعة أو ، في بعض الأحيان ، إلى تدميرها عموماً . كان يكفي ، مثلاً ، أن تندلع شرارة الحرب بين العملاقين المتخاصمين بسبب مشكلات تتصل ببلديهما أو بسبب المنافسة العنيفة على فلسطين ، لكي تؤدي إلى تخريب حقولها التي أخصبتها الطبيعة والأيدي البشرية الواسعة على مدى عشرات السنين . ومن ثم ، يغدو البدء بإعمار البلد من جديد أمراً ضرورياً مفروضاً فرضاً حياتياً ، رغم صعوبات جمة هائلة على صعيد القوى البشرية والأدوات الانتاجية والتنظيم الاقتصادي والسياسي وسواه [1] .

وكما هو الحال بالنسبة الى الحرب ، برزت التجارة ، كذلك بمثابتها عنصراً متمماً وضرورياً للعملية . فالحرب ، منافسةً وصراعاً على فلسطين ، كانت تنطوي على أهداف غير عسكرية مباشرة ، في طليعتها التمكن من الوصول الى الطرق

---

١) انظر مع المقارنة : ول ديورانت ـ قصة الحضارة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٢١ـ ٣٢٢ .

التجارية الكبرى ذات الحساسية الاقتصادية والجغرافية والعسكرية ، التي كانت فلسطين نفسها تمثل أحد محاورها الرئيسية . ولعلنا نتبين ، هنا بالضبط ، أحد البواعث العميقة على انتشار النقد ، من حيث هو معادل معترف به للسلع التجارية المتبادلة ، وذلك في مرحلة تاريخية (حوالي عام ٦٥٠ قبل الميلاد) اتسع فيها وتعاظم الرأسمال التجاري والرأسمال الربوي بوتائر عالية ملحوظة

ومن خصائص ذلك الموقف وآفاقه الايديولوجية الدينية الملفتة ، أننا نفتقد ، لدى كتّاب اليهودية الأوائل ، تصور الجنة والثواب والعقاب في عالم آخر غير عالمنا ، بحيث يبرز هذا الأخير بصفته مبتدى الوجود ومنتهاه . ولقد كان من شأن وضع دقيق مثل هذا أن حوافز عديدة وفاعلة تكونت وبرزت باتجاه التأكيد على عملية الاقتناء المادي والتوسع في النشاط الاقتصادي والتجاري دون محاذير ، وعلى نحو دفع بعملية التناقض الطبقي ، وما يلحق به من اضطهاد واستغلال طبقيين ، إلى أمام . اضافة الى ذلك ويداً بيد معه ، نلاحظ أن اليهود العبرانيين ـ بسبب من الفاعلية الكبرى للتجارة الداخلية والخارجية أولاً ، ووجود احتمالات مفتوحة في معظم الأحيان لاندلاع حروب طاحنة مدمرة ثانياً ، ونشوء توقعات كبيرة لتغير البنية السكانية والتطويح بالاستقرار لفترة مديدة على الأرض المستهدفة ثالثاً ـ وجدوا أنفسهم أمام ضرورة توسيع الاقتصاد النقدي الربوي القابل للحمل والنقل ، والذي يجعلهم قادرين على أن يكونوا في أي مكان ، دون أن يترتب على ذلك فقدانه أو فقدان الكثير منه .

وإذا وضعنا في اعتبارنا ، عند هذه الحلقة النوعية من المسألة المطروحة ، عنصر الاندماج (والانصهار) ، الذي سيتحول ، في أثناء التطورات اللاحقة ، الى مشكلة حثيثة في حياتهم القلقة ـ وسيأتي الحديث عنه بمزيد من التفصيل بعد قليل ـ فإننا ، حالئذ ، سوف نقر ما قاله هاينرش هاينه عن «الكتاب المقدس» اليهودي من أنه «كنز الهيكل الحقيقي» ، الذي لم يحترق ولم يتلف أثناء الهجمات التي تعرض لها «الهيكل» في القدس ، ومن أنه ـ من ثم ـ يجسد إلهاً محمولاً في كل مكان يجد فيه العزاء مَنْ فقده ومن فقد «هيكله» ، ويمثل ، بالتالي ، هيكلاً (وطنياً) يحمله «المختارون» المطاردون الى حيث يستقر بهم المقام [1] . اننا نقر بذلك ، ولكن

1) Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland- Reclam Bibliothek, Leipzig 1966, S. 49.

ليس لنتوقف عنده ، وإنما لنتبعه بقول آخر يخترقه ويتشابك به ويشكل ، كذلك ، خلفيته البعيدة المغيّبة بردهات «القداسة الربانية» ؛ ذلك هو : ان التجارة والروح الحربية والمال والشعور بالتميز والاصطفاء ، هي العناصر الكبرى الثابتة ـ نسبياً ولكن بدرجة واضحة ـ التي صُنعت لليهود العبرانيين من قبل سادتهم الكهنة ، «المصطفين بين المصطفين» ، وذلك بمثابتها وطناً عالمياً جوالاً ، يحملونه حيث كانوا والى حيث يرتحلون ، مصوغاً بـ «العهد العتيق ـ المتجدد» [1] . غير أن هذا «الوطن» بقدر ما كان مجسداً على نحو مادي واقعي مكثف ، فإنه ـ بسبب من تنقله الدائم وقلقه وعالميته دون مواطنته ـ لم يكن ، في أحد أبعاده الكبرى ، اكثر من وهْم يثير الآلام والآمال . ولكنْ ، لم ذلك ، وما مصادر وهمية هذا «الوطن العالمي» الجوّال واللامشخص الا عبْر الأحداث المأساوية المثيرة ؟

---

١) جدير بأن يشار ، ههنا ، إلى أن التجارة كانت تمارس دوراً ملحوظاً حتى في مرحلة البداوة الجوالة لليهود العبرانيين . فمع الإقرار بأن الرعي كان يمثل الشريان الاقتصادي الرئيسي في هذه المرحلة ، فإنه يبقى صحيحاً أن نقول بأنه «كان لليهود فضل كبير على تطور العلاقات التجارية في فلسطين نظراً لوجودهم على طول الطرق الرئيسية ، فكانوا ينتقلون من بلد لآخر عبر الحدود السياسية والحواجز الطبيعية حاملين السلع من وطن لآخر . ولم يتخل اليهود عن هذه المهمة تماماً ، حتى بعد استقرارهم في فلسطين وامتزاجهم بالكنعانيين بحكم موقع فلسطين الجغرافي الذي يجعلها طريقاً للمواصلات الثلاث» . أما أن يكون اليهود قد استمروا بالتجارة بعد استقرارهم في فلسطين ، فإن ذلك أمر لا مجال للشك فيه ؛ بل أكثر من ذلك ، فعلى العكس من صيغة التخفيف التي يستخدمها الباحث في ذلك النص (انظر : عبد الوهاب محمد المسيري ـ الايديولوجية الصهيونية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ص ١٧) ، نجد أن تلك الأقوام مارست التجارة في المرحلة المنوه بها بمزيد من الاتساع والتواصل والشمول .

وبطبيعة الحال ، ينبغي التعقيب على ذلك بأن دولة المدينة اسرائيل هي التي كان سكانها «يمارسون بأكثريتهم الزراعة والتجارة . وكانت اسرائيل تقيم علاقات تجارية نشيطة مع فينيقيا وسورية و «اصبحت بحكم موقعها على مفترق الطرق المؤدية إلى آسيا وما بين النهرين ومصر ، بلداً تجارياً . . في الوقت الذي بقيت فيه اليهودية الواقعة في القسم الجبلي الأصعب منالاً بلد الرعاة المتخلف» . (انظر : Scramuzza V. and Machendrich P. The Ancient World. N.Y., P.126, وكذلك : يوري ايفانوف ـ احذروا الصهيونية ، دراسة حول ايديولوجية وتنظيم وممارسة الصهيونية ، منشورات وكالة انباء نوفوستي ١٩٦٩ ، ص١٣) .

هاهنا ، نكون قد دخلنا عمق المشكلة التي طرحناها تحت حدّ «الاندماج» اليهودي العبراني مع شعوب المنطقة عامة ، ومع الشعب الكنعاني بصورة مخصصة . إن هذه المشكلة تبدأ بفرض آثارها ونتائجها البنيوية التحويلية في أوساط اولئك اليهود ، وكذلك وبأشكال مباشرة وغير مباشرة في حياة جيرانهم الكنعانيين ، خصوصاً مع نشوء وتبلور واتساع دائرة «العقدة الحضارية» ضمن قطاع السادة الدنيويين الدينيين ، أي ضمن الكهنة . فلقد أخذت ريح اندماج رعيتهم بالشعب الكنعاني (الزراعي) تعصف بمصالحهم الاقتصادية وبهيمنتهم الاجتماعية والسياسية والايديولوجية (الدينية) : لقد حل الوقت الذي أخذت فيه «البقرة الحلوب» ـ جمهور البدو من اليهود العبرانيين ـ تدير ظهرها لسادتها النهمين ، بعد أن شرعت في اكتشاف العالم الجديد ، عالم الزراعة المثير الرحيب ، بما يحمله من استقرار وأمان وانتظام معيشي اقتصادي . ولعله من بالغ الأهمية الاشارة إلى أن منطقة فلسطين نفسها مثلت ـ بحكم مناخها وانطلاقاً من مستوى التطور الذي حققته على صعيد النظام الانتاجي الاجتماعي والكشوف المتصلة بالمعادن ـ نقطة جذب هامة ايضاً بالنسبة الى القوى الاجتماعية الخارجية المتقدمة في سلم التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والديني ، وبصورة خاصة في مصر . ولذلك ، كان مفهوماً بذاته ، من موقع المصالح المعيشية الاقتصادية ، أن تقوم تلك الجموع البدوية بما يلزم من جهود باتجاه «التقرّب» من الفلسطينيين الكنعانيين والتمثل بهم ، ومن ثم الاندماج بهم [1] .

وإذا كان الكهنوت قد أخذ يتحسس ويكتشف ، بمعاينته الطبقية وتجربته المباشرة ، خطورة اندماج رعاياه ضمن علاقات زراعية (ذات سمات مشاعية قروية عموماً) ينكسر فيها ، نسبياً ، سيف الارهاب الاقتصادي والسياسي والديني وتنفتح

---

١) «كانت فلسطين منطقة ملائمة بحكم مناخها للزراعة ، التي ظهرت هنا منذ أقدم العصور . . وكما تذكر الوثائق المصرية القديمة التي ترجع بتاريخها الى الألف الثالث قبل الميلاد ، فإن فلسطين كان يسكنها من الساميين من كان بعضهم رعاة وبعضهم الآخرين مستقرين في الزراعة . وكانوا يسكنون في قرى محصنة ، ويعرفون الاسلحة المعدنية . وعادة ما كانت الجيوش المصرية تهاجم هذا البلد» . (تاريخ العالم ـ أكاديمية العلوم السوفييتية ، المجلد الأول ، ص ٣٩٢ ، بالروسية) .

فيها بعض كوى الديموقراطية ، فإنه أدرك ـ كذلك بمعاينته الطبقية وتجربته المعنية ـ أن مثل تلك العلاقات من شأنها أن تسهم في زيادة إثرائه هو نفسه ؛ وهذا الأمر يمكن أن ننظر إليه بمثابته حالة متحدرة من مقتضيات الطرافة التي فرضها الموقف الجديد القسري . ذلك لأن المضطهدين سوف تزداد مصادر دخولهم كمّاً ونوعاً ، بحيث يتحولون ، هم بدورهم ، الى موضوع للاضطهاد والنهب اكثر ثراء واتساعاً وتنوعاً : سوف تكثر الاضاحي والمُحرقات والنذر والضرائب الخ . . وسوف تكون امكانات واقعية لجنيها وحيازتها [1] .

بيد أن الكهنوت ، الذي عمل على أن يظل أميناً لمصالحه الطبقية ومنسجماً مع مقتضياتها واحتياجاتها ، كان يرى أن ازدياد ثرائه المرتقب ـ ضمن الوضعية الجديدة المتبلورة ـ لن يكون إلا إلى حين ، ومن ثم ، فهو (الثراء) ليس مطلوباً على عواهنه ، وإنما ضمن حدود معينة . إذ ان الكهنوت سيجد نفسه فيما بعد ، أي في حال الدخول في العالم الجديد ، أمام الحكم التاريخي الحاسم التالي ، وهو الاضمحلال بصيغته التقليدية ، التي امتلك وعيه الذاتي عبرها . ذلك أن عملية اندماج جمهور الرعايا المنتجين بالمجتمع الجديد إذ تأخذ في طرح نفسها بوتائر ملحوظة ، فإنها سوف تولّد ، على نحو أو آخر وبهذه السرعة أو تلك ، ما يغطيها ويكافئها ويحفزها على أصعدة البنى الفوقية ، السياسية والحقوقية والدينية الايديولوجية ، وغيرها . فعلى الأقل ، سوف يكون من دواعي ومستلزمات عملية الاندماج تلك ، المتصاعدة عمقاً وسطحاً ، أن يجري تبني واستلهام التهيكل الديني

---

١) يستشهد عبد الوهاب محمد المسيري في كتابه (الايديولوجية الصهيونية ـ القسم الأول ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥) بفكرة ملفتة للانتباه ترد في كتاب Salo W. Baron, and Kahn. Arcadius et al. Economic History of the Jews. Ed. Nachum Gross. New york Schocken Books, 1975, P. 30). الفكرة المعنية هي أن اليهود العبرانيين القدامى بعد أن استوطنوا «أرض فلسطين واستقروا فيها واختلطوا بالكنعانيين (أول الشعوب التي سكنت فلسطين) اشتغل كثير منهم بالزراعة . ويبدو أن القطاع الزراعي كان هو القطاع الغالب في اقتصاد الممالك اليهودية قبل النفي البابلي (٥٩٧ق. م) بل وبعده . ويمكن أن ننظر الى تاريخ اليهود القدامى ، دون تبسيط مجحف ، على انه لا يختلف كثيراً في سماته الرئيسية عن تاريخ شعوب المنطقة ، التي تطورت من مرحلة رعوية بدائية إلى أخرى زراعية اكثر تركيباً» .

الكنعاني القائم على الوثنية (التوحيدية في التحليل الأخير للموقف وعلى نحو ما أوضحناه في مكان سابق) . وإذا ما تم ذلك وتحول الى وضعية عامة وشاملة بقدر ضروري في أوساط المندمجين الجدد ، فإنه سوف يكون تعبيراً ضمنياً ومفصحاً عنه عن صفعة ضخمة وقاصمة للتوحيد القبلي النخبوي اليهودي ، أي للكهنة ، من حيث هم كذلك ، وفي عقر ديارهم .

وكما هو بيّن واضح ، فإن في ذلك المعطى التاريخي الانعطافي الممثل بعملية الانتقال من تصور ديني توحيدي ، بمعنى ما ، الى تصور وثني ، ظاهراً ، ما يدعونا إلى التأمل التاريخي والتراثي النقدي من موقع جدلية التقدم والتطور التاريخيين التراثيين ، خصوصاً وتحديداً . ان ذلك يفصح عن سماته الداخلية الرئيسية بمزيد من العمق والخصوصية ، حالما نضع في اعتبارنا أن عملية الانتقال تلك كانت قد عنت ، عملياً في أقل تقدير ، تحقيقاً لآفاق تقدمية هامة على مجمل الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية .

على أساس ذلك الوضع التاريخي الاجتماعي المحدد والمشخص دون لبس ، كان موقف الكهنوت اليهوي من الاندماج اليهودي بالمجتمع الجديد قد اكتشف صيغته الأكثر حزماً وتوافقاً مع مصالح هذا الكهنوت ، وهي اعلان حرب مقدسة وشاملةلاهوادة فيها على أولئك الذين أقدموا على تلك «الفعلة»اقتصادياً واجتماعياً (تزاوجياً) ودينياً . ان الواحد منهم لا يجد مفرّاً من أن يُقتل قتلاً ، ويرجم رجماً . وجدير بالتبصر أن مصادر تاريخية [1] ـ اضافة إلى التوراة [2] ـ تعلن بوضوح ودون

١) لقد اتسعت عملية الاندماج الى درجة قريبة من الانصهار بالكنعانيين ، خصوصاً . فعلى الصعيد الاقتصادي ، انخرط اليهود العبرانيون ، بصورة عميقة وشاملة ، في الحياة الزراعية ، بحيث أعلن المؤرخ اليهودي الروماني يوسيفوس فلافيوس (من القرن الأول الميلادي) قائلاً : نحن لسنا شعباً تجارياً ، وإنما شعب زراعي . (ضمن : Grayzel, Solomon- A. History of the jews from the Babylonion Exile to the Present 5728- 1968. New York: The New American Library, 1968 P.12).

٢) هنالك مواضع كثيرة جداً تشير الى الأهمية الكبرى التي مارستها الزراعة في حياة اليهود العبرانيين . فالحديث عن أدوات العمل الزراعية (مثلاً في سفر القضاة ٣/ ٣١ ، الكتاب المقدس) ، وعن المنتجات الزراعية (مثلاً في نفس المصدر السابق ومعطياته ٦/ ١١) ، يواجهنا على قدم وساق في «العهد العتيق» .

غمغمة أو رمزية أن عملية الاندماج إياها سارت ، في بدايات دخول اليهود العبرانيين الى فلسطين عمقاً وسطحاً ، مما أخذ يشكل خطراً جدياً متعاظماً في وجه ذلك الكهنوت ، بالرغم من التراجع الذي لحق بهذه العملية بسبب من عدم انتصار الزراعة في حياتهم بالحدود الشاملة [1] .

ومن هنا ، فإن الأمر إياه لم يكن يحتمل أي تسامح أو تفكر أو إرجاء . ففي «سفر العدد» [2] ، نقرأ الآيات التالية ، التي لا تبقي على أي شك في أن الاندماج كان فعلاً في تصاعد وتعاظم ، هذا إذا لم نتحدث عن «الانصهار» في ميادين المجتمع الجديد المختلفة :

«وأقام اسرائيل بشِطّيم وأخذ الشعب يفجرون مع بنات مُوآب . فدعوْن الشعب إلى ذبائح آلهتهن فأكل الشعب وسجدوا لآلهتهن . وتعلّق اسرائيل ببعلَ فغورَ فاشتد غضب الرب (لنقرأ : الكهنة ـ ط . تيزيني) على اسرائيل . فقال الرب لموسى خذ معك جميع رؤساء الشعب واصلبهم للرب أمام الشمس فتنصرفَ شرّة غضب الرب عن اسرائيل . فقال موسى لقضاة اسرائيل اقتلوا كل واحدٍ منْ تعلّق من قومه ببعلَ فغورَ . فإذا رجل من بني اسرائيل قد اقبل وقدم إلى إخوته امرأة مِدْيَنية على عينيْ موسى وعيون كل جماعة بني اسرائيل وهم يبكون عند باب خِباء المحضر . فلما رأى فنحاسُ بن اليعازارَ بن هرونَ ، الكاهن قام من وسْط الجماعة وأخذ رُمحاً في يده . ودخل وراء الرجل الاسرائيلي الى القبة فطعنهما كليهما الرجلَ الاسرائيلي والمرأة في بطنها فكفّت الضربة عن بني اسرائيل ، وكان الذين ماتوا بالضربة اربعةً وعشرين ألفاً» .

---

١) يكتب Ruppin حول نكوص الحياة الزراعية في حياة اليهود العبرانيين مايلي ، معلناً أن ذلك هو الذي كمن وراء نكوص عملية الاندماج الكبرى في تاريخ هؤلاء : «لو تعاطى اليهود الزراعة لتشتتوا في أنحاء العالم وهذا ما قد يؤدي بعد عدة أجيال الى اندماج كامل ببقية السكان ، بالرغم من الفارق الديني الكبير . لكن تعاطيهم التجارة وتجمعهم في المدن ، حملهم على تكوين مجموعات متميزة وحياة اجتماعية منفصلة ، لا يترددون ولا يتزاوجون إلا فيما بينهم» . (ضمن : ابراهام ليون ـ المفهوم المادي للمسألة اليهودية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣١) .

٢) ٢٥/ ١-١٣ (ضمن : الكتاب المقدس) .

ودون أن نمنح ثقتنا العمياء لتلك المبالغات «المعهودة» في عدد القتلى ، التي تظل ـ في الأحوال العامة ـ تمثل سيكولوجية القهر والحنق الحاقد لدى الكهنوت ، نتابع النص تحليلاً وتدقيقاً ، لنلاحظ أن «الرب» قد هدأت سورته وتـوقف حنقـه واستكانت غيرته المُرعدة ، بعد أن حدث الذي حدث ؛ وهو ، لهذا بالضبـط ، سيكافيء الكاهن الشجاع الغيور على «ربه» اعظم مكافأة ، ذلك الكاهن الذي أخمد بقتله الرجل والمرأة شعلة الانفجار والتمرد :

«وكلـم الـرب موسى قائـلاً . ان فِنحاس بـنَ اليعازار بـن هرونَ الكاهنِ قد ردّ سخطي عن بني اسرائيل بغيرته لي فيا بينهم حتى لم أفن بني اسرائيل في غيرتي . فلذلك قل هاءنـذا معطيه عهـدَ سلامـي . فيكون له ولنسله من بعده عهـد كهنـوت أبـدي جزاء غيرتـه لإلهـه وتكفـيره عن بنـي اسرائيل» .

وبمـزيد من التفصيل في الموقف ، تخبرنـا التـوراة عن عملية الاندمـاج والانصهار ، التي تمت بوتائر حثيثة وكبرى بين اليهود العبرانيين وشعوب المنطقة ، بحيث يكاد الأمر يبدو وكأن تلك العملية قد استكملت مقوماتها الرئيسية البشرية الجنسية والاقتصادية والدينية [1] . ولقد حدث ذلك ، بحيث أن «الشعب اليهودي الذي هجر ديانة آتون التي لقّنه إياها موسى اعتنق عبادة إله آخر يمت بصلة وثيقة الى بعل الشعوب المجاورة» [2] . بيد أن الكهنة ، الذين أعلنوها حرباً ضروساً ضد

---

١) من ذلك ، مثلاً ، ماجاء في «سفـر القضـاة ٣/ ٥ـ٩، ١٤ ، ١٥، ١٨، ٢٠ـ ٢٣ ، الكتـاب المقدس» .

«فأقـام بنـو اسرائيل بـين الكنعـانيين والحثيين والأمـوريين والفـرزّين والحـويين واليبوسيين . واتخذوا بناتهم زوجات لهم وأعطوا بناتهم لبنيهم وعبدوا آلهتهم . . ونسوا الرب الههم وعبدوا البعليم والعشتاروث . فاشتد غضب الرب على اسرائيل . وتعبد بنو اسرائيل لعجلون ملك موآب ثماني عشْرة سنة . فصرخ بنو اسرائيل الى الرب فأقام لهم الرب مخلّصا أهودَ بنَ جيرا البَنياميني . . فأرسل بنو اسرائيل على يده هدية الى عجلـون ملكَ موآب . . فلما فرغ من تقديم الهدية . . فتقدم إليه أهودُ وكان جالساً . . فمد أهود يده اليسرى وأخذ السيف عن فخذه اليمنى ووجأه في بطنه . فقاض القائم أيضـاً وراء النصل واطبق الشحم وراء النصل لأنه لم ينزع السيف من بطنه وخرج فرثه» .

٢) سيغموند فرويد : موسى والتوحيد ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١٥ .

حملة لواء الآلهة «الأخرى» من اليهود العبرانيين والشعوب الأخرى ، في آن واحد ، استطاعوا أن يحققوا ، شيئاً فشيئاً وبنفس طويل لاهث ، نتائج ملحوظة باتجاه تكريس العزلة الواقعية وشعور التميز والاصطفاء وممارسات العنف والحقد المسلح إزاء تلك الشعوب . فهذه الأخيرة تغدو مُدانةً محتقرة من المهد إلى اللحد بصفتها «غوييم» ، أي بمثابتها جموعاً هُمْلاً من الأغراب لا يستحقون اكثر من اللعنة والإبادة «بحد السيف» .

وجدير بالذكر أن تلك النتائج الملفتة سوف تتاح لها لاحقاً ، مع السبي الأول الى بابل عام ٥٩٧ قبل الميلاد ، امكانات وآفاق جديدة ، بحيث تكتسب أبعاداً اكثر التهاباً وعنفاً ، إضافة الى ماسيلاحظ من نشوء وتبلور شعور «بالذنب والخطيئة» في أوساط المسْبيّين . فلقد عمل الكهنوت ـ وهذه كانت فرصة تاريخية ذات قيمة قصوى بالنسبة لهؤلاء ـ على تفسير ذلك السبي على أنه عقاب من الرب يهوه لشعبه العاق الأبق ورد عليه بسبب من أنه أدار ظهره له ، حيث اندمج مع «الوثنيين ـ المشركين» ، الذين لا يقيمون له (ليهوه) وزناً . ان ذلك الشعور بالذنب والخطيئة سوف يكون مثار فعل متسع الآفاق والاحتمالات من كلا الطرفين ، الكهنوت وأفراد الشعب المقهور والمخيب الآمال ، على حد سواء . ففي هذه الوضعية بالذات ، تتسع الحركة «الخلاصية» سطحاً وأفقاً ، وتتسع معها ـ أيضاً ـ حركة الملاحقات والارهاب والصَّلب . وهذا كله سوف يكون لبنات على طريق انبعاث الآمال مجدداً بنشوء مخلص جديد ، كان «يسوع المسيح» آخر المنقود فيها حتى حينه . وهذا يعلن عن أن أشكالاً جديدة من الصراع الداخلي بين القمة الكهنوتية والقاعدة من جمهور اليهود ستولد على صعيد التطور التاريخي ، محدثةً ـ على هذه الطريق ـ لوحة جديدة من الخلاصيين والمصلوبين ، وكذلك من المناهضين والقامعين لهؤلاء .

وتأتي سنوات «الشتات» الطويلة ، لتحدث تحولاً هائلاً في وضعية الكهنة والجمهور اليهودي العبراني ، على حد سواء . فهنا ، في بابل ، العالم الحضاري الرحيب الجديد ، يجد أولئك أنفسهم أمام امكانات واسعة النطاق من النشاط الاقتصادي الزراعي والمالي الربوي والتجاري ، وكذلك الديني المتنوع الاحتمالات ، فينخرطوا في هذه الحياة الجديدة بجد ونشاط كبيرين ، وبتشجيع

مباشر من الأوساط السلطوية في العالم المعني . ولقد ترسخ هذا الوضع المتميز في أوساطهم العامة والخاصة بكثير من الفضول والترحاب ، بحيث وصل الى درجة أنه قد «أصر زعماء السبط البابلي على أن تُتلى في جميع بلدان سبي اليهود الصلوات من أجل صحة حكماء بابل قبل أي شيء آخر» [1] . وفي هذه الحال ، لا نرى أساساً للظن بأن السبط اليهودي المذكور لجأ الى ذلك الموقف تجاه «حكماء بابل ـ ملوكها» من موقع نفاق أرغم عليه أو ضغطٍ مورس ضده ؛ ذلك لأن الحياة البابلية الجديدة الفسيحة ملكت عليه كل اتجاهاته ورغباته ، وأدخلته في حركة نشطة وواسعة من التبادل الاقتصادي التجاري والاجتماعي والايديولوجي الديني . وهنا ، يصح أن نورد ماقاله L. Brentano في هذا الصدد : «ان النصوص المكتوبة بالحروف المسمارية المكتشفة مؤخراً تشهد على أن النازحين اليهود قد اشتركوا اشتراكاً نشيطاً في الحياة التجارية . ومارسوا عملية التسليف بالربا ، هذه العملية التي كانت متبعة بشكل واسع بين سكان بابل ، كما كانوا تجاراً كباراً» [2] .

ان زعماء الاسباط (أي القبائل المنخرطة كثيراً أو قليلاً في الحياة الاقتصادية الزراعية والمالية والتجارية الجديدة) ، الذين مارسوا الوظيفتين الحاسمتين ، الدنيوية والدينية ، لم يكن بوسعهم أن يضربوا صفحاً عن المكتسبات المادية والاجتماعية التي ولّدتها وضعية المهجر البابلي . فانساقوا ، هم بدورهم ، بل ربما في طليعة الجميع ، باتجاه تعميقها ، خصوصاً وأن امتيازاتهم ومراكزهم السياسية والتنظيمية الدينية ظلت باقية بأيديهم بطريقة أو بأخرى . إذ أن عملية اندماج أفراد الاسباط وإنْ لقيت أمداء واسعة ومجالات رحبة في بابل ، فإنها ظلت دون حدود الشمول والاكتمال . نعني بذلك أن انغلاقاً نسبياً للسبط إزاء الاسباط الأخرى أولاً ، وانغلاقاً نسبياً لهذه ، مجتمعةً ، حيال المحيط الجديد ثانياً ، ظل قائماً . بل لعلنا نوغل في هذا الاتجاه لنرى ان ذلك الانغلاق النسبي كان أحد البواعث والعوامل المباشرة وغير المباشرة على تشكيل الاتحادات المهنية ضمن أوساط اليهود في بابل ، تلك الاتحادات التي احتفظت ، والحال كذلك ، بسمات تنظيمية «دينية وإتنية» بمعنى ما وبدرجة ما .

---

[1] Salo W. Baron: A social and religious History of the Jews, 2-d add, Vol. V. N.Y, 1957, P. 25.

[2] L. Brentano: Das Wirtschaftsleben der antiken Welt. Jena 1929, S. 80.

وإذا كان اتجاه الكهنة الزعماء ، في أساسه البعيد والمغلّف بكثير من التوْرية والتقيّة ، قد ركز على وحدة الدين واللغة لليهود دعماً وتوطيداً «لتميزهم» وانغلاقهم الجيتوي ازاء الآخرين وحفاظاً ، من ثم ، على مصالحهم واهدافهم ، البعيدة على الأقل ، فان ذلك لقي ـ في ظروف الاستقرار المشاعي القروي في بابل ـ تعزيزاً منطلقاً من واقع الحال آنذاك . فتقسيم العمل كان قائماً على أساس المهنة والجنس والدين [1] ، بحيث أتيح لليهود ، زعماء كهنةً وأفراداً ، أن يحافظوا على بنياتهم المهنية والدينية ، والجنسية كذلك وإنْ بحدود أولية . ومما يدعم هذا الرأي أن النظام المشاعي القروي في بابل قام ، في بنيته التنظيمية الادارية والسياسية ، على أساس وجود مشاعات قروية تمتلك استقلالاً ذاتياً نسبياً تجاه السلطة المركزية . وفي هذه الحال ، كان زعماء المشاعات اليهودية يمثلون وسطاء بين أفراد اسباطهم من طرف والسلطة المركزية تلك من طرف آخر ، يقومون بجمع الضرائب والالتزامات الأخرى من هؤلاء الأفراد ليقدموها ، بدورهم ، إليها . ومن هنا ، فإن تنظيم المشاعات القروية لم يكن دائماً على أسس اقتصادية بحتة ، وإنما كان كذلك في أحيان أخرى ـ مثل الحالة التي نحن الآن بصددها ـ ذا طابع ديني وجنسي (إتني) . ولعلنا نواجه ـ في هذه الحالة ـ مابحثنا فيه في فصل سابق من هذا الكتاب ، وهو أن الدين نفسه ـ حيث لم يكتسب بعد شخصية ذهنية مستقلة بحدود واسعة تجعل منه أحد أنساق البنية الذهنية الفوقية ـ يظهر بمثابته أحد أشكال الوجود الاقتصادي الاجتماعي شبه المباشرة وأحد صيغ تنظيم هذا الوجود .

بيد أن «الانغلاق» ، الذي أتينا عليه من حيث هو نسبي ، كان ـ في واقع الحال ـ نسبياً بفعل عاملين اثنين رئيسيين . الأول منهما تمثل بالزواج المختلط الذي انتشر على نطاق واسع من قبل الطرفين وتحت حماية السلطة البابلية بين اليهود والبابليين . أما العامل الثاني فقد تجسد بحركة تجارية منتظمة فتحت لليهود أبواباً جديدة على عوالم الآخرين ، وإنْ لم تكن هذه الحركة واسعة النطاق . علاوة على ذلك وبالعلاقة معه ، كانت اللغة اليهودية العبرانية القديمة تجد نفسها شيئاً فشيئاً

---

١) انظر مع المقارنة : يوري ايفانوف ـ احذروا الصهيونية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩ .

مضطرة للانحسار أو للتقوقع أمام وجه اللغة الآرامية [1] ، بحيث أسهم ذلك في مزيد من تعميق ميول الاندماج والانصهار ، ومن الخروج عن دائرة الكهنوت اليهوي وعليها .

كان زعماء الأسباط الكهنة ، أساساً ، ينظرون الى عملية الاندماج والانصهار تلك بشيء من الريبة والقلق والتحسب المستقبلي ، ولكن دون أن يكون ذلك باعثاً على مناهضتها من قبلهم ، على الأقل بحزم وبشكل مكشوف : أولاً ، لأن مصالحهم المادية والدينية السياسية كانت في حرزٍ أمين ، وذلك بسبب طبيعة التكوين الاقتصادي والمهني التنظيمي للتجمعات المشاعية القروية في بابل ؛ وثانياً ، من موقع عجزهم عن الظهور بمظهر المناوىء لتلك العملية ؛ فمن شأن ذلك ، إن حدث ، أن تترتب عليه نتائج محددة ، هي الدخول في صراع غير متكافىء ابداً مع السلطة البابلية ، مما جعلهم (زعماء الأسباط) مرغمين على غض النظر عن ذلك ، وعلى دخول فريق منهم في عملية الاندماج نفسها .

في سياق تلك الوضعية كلها ، كان «يهوه» يجد نفسه ، على الأقل ، محاصراً من قبل الاله المحلي ومن يدور في فلكه من آلهة مشاركة أو صغيرة . بل لعلنا نقول انطلاقاً من واقع الحال الجديد المثير في بابل : ان يهوه أخذ ـ ضمن حركة خفية وبطيئة ولكن متصلة ـ يكتسب وظائف جديدة تتناسب مع واقع الحال ذاك في وجهه الديني المجسد بالبانثيون البابلي . فمن جهة أولى ، انتزعت منه سمات الوحدانية والنخبوية لصالح إقرار قسري ضمني ومفصح عنه بتعددٍ ألوهي ، في أضعف الأحوال ؛ ومن جهة أخرى أفقد مصداقية «وثيقة عهده» ، التي أقامها مع شعبه العبراني اليهودي ، والتي بموجبها يأخذ على عاتقه هو وحده ، رب الأرباب ، أن يمنحه أرض الاغيار كلهم ، بمن فيهم أو في مقدمتهم الكنعانيون في فلسطين .

لقد انكسرت شوكة الكهنوت فعلاً وفي أكثر المسائل التي وقف فيا قبل ضدها (الاندماج) ، واندحرت مطامعه وتهشمت آماله تحت وطأة ومزايا المجتمع البابلي الجديد بصدمته الحضارية ، التي أوقعت هؤلاء تحت تأثيرها . فهنا ، وجد تحقيقاً

---

١) انظر مع المقارنة : نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ١٤ .

عملياً مكثفاً لمصالحه ، وإنْ لم يكن على نحـو كلي . فبـدلاً من أن يكون أفـراد الاسباط تحت قبضة زعمائهم الدينيين الدنيويين فقط ، كما كان الحـال في مرحلـة انتقالهم من البداوة الى الزراعة وفي شطر من هذه المرحلة الثانية ، أصبحوا ـ الآن ـ تحت قبضة أخرى ، هي السلطة البابلية المركزية . ومع ذلك وبفضلـه ، كانـوا يغبطون أنفسهم لكونهم خرجوا من الهيمنة المطلقة الحديدية لزعمائهم أولئك : ان بابل تحولت في أعينهم الى «البلـد الموعـود» الـذي يجنـون منـه ، فعـلاً ، «اللبـن والعسل» ، الى جانب «الحكمة البابلية الرفيعة» ، ولكن دون أن يكون ذلك قد تم بفعل يهوي قسري ، كما كان محكوماً أن يحدث فيما يتصل بفلسطين الكنعانية . وإذا كان الأمر قد أصبح على هذا النحـو ، فقـد «كان من الصعـب التوقـع أن يتـرك اليهود ، بعد أن اغتنوا ، بابل الخصيبة من أجل هضاب اليهودية الجرداء» [1] . إن ذلك لم يكن وارداً ، قطعاً ، حتى بعد أن أصدر قورش ، امبراطور الفـرس ، لاحقاً (عام ٥٣٨ قبل الميلاد) أمراً يسمح لليهـود في بابـل بموجبـه بأن يعـودوا الى فلسطين ضمن كل التسهيلات الممكنة والمتاحـة . وعلى حد قول الحاخـام الأكبـر لانكلترا لعام ١٩١٧ ، فقد «أصدر قورش أمراً . إلا أن الجماهير الرئيسية للشعب اليهودي بقيت في بابل» [2] .

---

1) A.T.Olmstead: History of the persian Empire. phoenix Book 1960, P. 57.

2) N. Sokolow: History of Zionism, vol. II, P. 160.

من هنا ، ندرك لماذا أُعلن قورش مسيحـاً من قبل مجموعات يهودية ، معمّداً على أيدي «الرب يهـوه» ؛ ولـكن دون أن يكون ذلك قد حال دون رفض هذا الأمـر القـسورشي من قبـل تلك المجموعات . اضافة الى ذلك ، تضع تلك الواقعة يدنا على مسالة سنأتي عليها مفصلاً في موضع لاحق ، وهي تشكيك معظم الدراسات التاريخية التوراتية والانجيلية بالمسيح كشخصية تاريخية واقعية . لقـد أعلن اليهود العبرانيون: قورش مسيحـاً ، لأنـه أراد أن يحررهـم من «الشتـات والأسر» ، رغم أنهم ـ كما أشرنا ـ فضلوا البقاء في هذا البلد الجديد ، الذي جعل منهم «مواطنين عاديين» ، متمتعين بحياة اقتصادية واجتماعية متقدمة :

«هكذا قال الرب لمسيحه لكورش الذي اخذتُ بيمينه لأخضع الأمم بين يديه وأحلّ أحقاء الملوك لأفتح أمامه المصاريع ولا تغلق الأبواب .. واعطيك كنوز الظلمة ودفائن المخابيء لتعلم أني أنا الرب الذي دعاك باسمك اله اسرائيل» . (الكتاب المقدس ـ نبوءة أشعيا ٤٥/ ١، ٢) .

لاشك أنه كان على يهوه في حال مثل تلك أن يتخلى عن شخصيته التي اكتسبها على أيدي كهنة الهيكل الاورشليمي ، أن يتخلى عن كونه ربّ البدو والجنود ، ومن ثم وبشكل خاص عن سمته الكبرى : مخلّصاً . لقد تصدع «العملاق الكوني» مفسحاً الطريق أمام عمالقة جديدة ، إنما - هذه المرة - دون عهد جديد ملزم . وإذا ما استرجعنا ما أوردناه عن هاينرش هاينه من أن التوراة - مجسّداً بيهوه ومجسّداً له - مثّل وطناً يحمله أصحابه حيث يوجدون وإلى حيث يرتحلون ، فاننا نلاحظ أن هذا «الوطن» أخضع هو نفسه لـ «وطن آخر» ، هو بابل بزراعتها وبرجها وآلهتها . لقد رفض حَمَلةُ ذلك «الوطن الهرِم» أن يعودوا الى فلسطين ، أولاً ، لأن مصالحهم الحيوية تحققت هنا ، وربما بوتائر لم يتعودوا عليها اطلاقاً حتى حينه ؛ وثانياً لأن فلسطين (كنعان) لم تكن بالنسبة إليهم إلا أرض غربة [1] . تلك كانت عملية تحول عميق في البنية الداخلية لـ «يهوه» ، أدى الى زعزعة وتصديع هذا التصور (الوهم) ، مولّداً آفاق جديدة ، باتجاه إله منفتح على الجميع ، بمن فيهم «الغوييم» . وبالطبع ، نستطيع أن نتبين هذا التوجه في التصور البابلي للاله والآلهة ، بحيث يمكن القول أن تجربة اليهود العبرانيين في بابل كانت حاسمة ، بمعنى ما ، فيما يتصل بالتطورات اللاحقة التي ستلحق بهم . أما البحث العلمي التاريخي في هذه الحقبة من التاريخ اليهودي فلم يعرها ، بعد ، أهميتها التي تمتلكها ، لا من حيث الوجود اليهودي في بابل ، ولا بما يتصل بتلك التطورات اللاحقة . ولابد ، والحال كذلك ، من تغيير هذه الوضعية .

لم يكن الموقف الذي اتخذه جمهور اليهود من أمر قورش سهل الوقع على زعمائهم . إذ أن بقاءهم حيث كانوا (في بابل) ، كان لابد وأن يعني - في نهاية المطاف - اندغامهم في المجتمع البابلي . لقد أدرك أولئك الزعماء القيّمون خطورة الموقف الفادحة ، رغم ما يمكن أن يوحي به التكوين الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والديني «المغلق» ، الذي يجدونه بديلاً عن الوضع البابلي ، من آفاق تفاؤلية ضئيلة . إن هذا الوعي النفعي المصلحي القلق بالحالة القائمة ، هو الذي كمن وراء ما سماه أرنولد توينبي «مؤسسة فريدة» والذي استنبطه زعماء اليهود في

١) «وأقمت معهم عهدي على أن اعطيهم ارض كنعان أرض غربتهم التي نزلوا بها» .
(الكتاب المقدس - سفر الخروج ٦/ ٤) .

بابل . لقد تمثلت هذه المؤسسة بـ «الكنيس» [1] . وإذا ما صدقنا جيمس باركس ، فإن الكنيس البابلي كان الأول من نوعه في التاريخ اليهودي العبراني [2] .

ان استحداث الكنيس جسّد رد الفعل الواعي والقلق والمخطط ، الذي انطلق من أوساط اولئك الزعماء تجاه عملية الاندماج اليهودي العبراني في المجتمع البابلي . وهذا من شأنه أن يكون قد عنى أن انشاء المؤسسة الدينية المذكورة أريد له أن يكون رأباً للصدع الكبير الذي عصف بالبنية الدينية عمقاً وسطحاً ، تلك البنية التي تمحور حولها النفوذ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والديني للكهنوت ، والتي استمد منها هذا الأخير شخصيته الشرعية المهيمنة على هذه الأصعدة . وعلى ذلك ، فقد كان انشاء «الكنيس» أمراً ذا أهمية قصوى . إنه كان الخطوة الأولى الضرورية على طريق الانقاذ المستقبلي ؛ ذلك أن ما كان يعادله أو يفوقه في الأهمية ، تصدع تحت قبضة الأعداء ، ونعني بذلك «الهيكل المقدس» في القدس . وهنا ، يغدو دقيقاً أن نقول : ان «تدمير الهيكل وإجلاء (المؤسسة) اليهودية إلى بابل جرّدوا الكهنة اللاويين من دورهم . . وقد كان الكنيس (المؤسسة) الجديدة التي ملأت الفراغ» [3] .

ومن تعقيدات الموقف وطرائفه ومشكلياته السيكولوجية والايديولوجية أن «أصدر رجال الدين لأول مرة في بابل مرسوماً يستطيع بموجبه كل يهودي أن يعلن عن امتلاكه أربعة فدادين وهمية في فلسطين» [4] . ان يوري ايفانوف ، الذي يورد هذا الشاهد في كتابه حول الصهيونية ، يسبقه بتعليق يعلن فيه مايلي : «أما فيما يختص بالتعلق المادي بفلسطين فقد كان موجوداً كما تدل على ذلك الوقائع في شكل مثبط للعزم شيئاً ما (بالنسبة للصهاينة) : كانت القوانين تتطلب من أجل القيام بعدد من العمليات المالية ، أن يملك كل يهودي قطعة أرض» [5] . ان القول بأن ذلك

---

١) ارنولد توينبي : تاريخ البشرية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩١ .

2) J. Parkes: End of an Exile. London 1954, P. 92.

٣) ارنولد توينبي : تاريخ البشرية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩١ .

4) Salo W. Baron: ibid., P.27.

٥) يوري ايفانوف : احذروا الصهيونية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦ .

المرسوم كان ذا طابع مثبط للعزم بالنسبة الى أولئك ، يمكن أن يكون مقبولاً ، ولكن من موقع التحفظ التالي ، وهو أن يفهم المرسوم المعني بمثابته تعبيراً مباشراً عن رغبات الزعامة الكهنوتية لليهود البابليين في المحافظة على حد ضروري أدنى من التماسك الديني والجنسي (الاثني) واللغوي بين أفراد أسباطها ، ذلك التماسك الذي أريد له أن يقف حائلاً دون اندماج اولئك في المجتمع البابلي ، وان يحافظ ، من ثم وبصورة خاصة على استمرار هيمنة الزعامة تلك على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية [1] .

وإذا كان السبي قد لحق بهم بسبب «غضب الرب» الذي استهانوا به وبوصاياه وأوامره ، فإنه (السبي) أتى بعد تدمير ما ابتناه لهم ربهم هذا ، وفقاً للعهد الذي قطعه على نفسه تجاههم . ان الكهنة لقادرون ، دائماً وفي كل الحالات والتوقعات ، على أخذ المبادرة الدينية المناسبة لمنح وضعيات الفجيعة أو السعادة ، التي تلحق بهم وبرعيتهم ، تفسيرات وتسويغات ربانية من شأنها أن تضع «الملح على الجرح» ، وتخلق القناعة الداخلية والرضى والاستسلام . فإذا ما مرت بهم ظروف من الطمأنينة والرضا والرفاه ، ارجعوا ذلك الى أنهم حافظوا على العهد الابدي ، اي التزموا بعبادة يهوه وحده دون شريك له وقدموا له من المحرقات والنذر والأضحيات الخ . . ما يرضيه . وإذا ما ألمت بهم الكوارث والعواصف والمحن ، جعلوا ذلك تعبيراً مباشراً عن سخط هذا الرب الغيور ، الذي لا يحتمل رؤية شعبه المختار وقد غرق في عبادة آلهة أخر ، وعزف ، من ثم ، عن تقديم واجباته تجاهه عيْناً وكفايةً ، وشرع يبحث عن حلول لمشكلاته الحيوية خارج «الجيتو» الذي حُشر فيه .

---

1) لا تخفى الدلالة الخلاصية (المشيحانية) التي تنطوي عليها فكرة امتلاك قطعة ارض من «البلد الموعود» . فمع القول بان هذه الفكرة تعود ، بالأساس ، الى عقائد الجنس ـ الخصب الأولى في مابين النهرين ومصر وغيرهما لتكتسب لاحقاً ، في المسيحية والاسلام ، صيغاً أخرى متميزة ، نلاحظ أنها اكتسبت لدى الأوساط الكهنوتية المهيمنة في بلاد الشتات اليهودي ، وبصورة خاصة بابل ، طابع الفجيعة الدينية الاخلاقية القصوى والاستغلال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الأقصى ، في آن واحد . فلقد تحولت الفكرة إياها وعلى أيدي صانعيها إلى فزّاعة في أعين افراد الاسباط ، بغية تحريضهم على الانعزال والتقوقع والمحافظة على الشعور بالتميز والاصطفاء ، والى ذريئة لاخفاء المصالح الحقيقية البعيدة الكامنة وراءها .

ولابد أن نكون قد لاحظنا أنه قد بني على أساس تلك العلاقة المثيرة بين الرب اليهودي العبراني وبين مختاريه ومصطفيه موقف ايديولوجي شمولي ومباشر . فبقدر ماهو ذو بعد شمولي فعلُ الرب يهوه وتأثيره في الحياة العامة البشرية (والطبيعية) ، كانت كذلك وسائط التأثير ذات طبيعة شمولية ومباشرة ، تلك الوسائط التي تتمثل بـ «العين الراصدة» ، نعني بذلك الكهنة : ان هؤلاء يمثلون العين الراصدة مباشرة لكل ما يحدث وما سيحدث ، لا تخفى عليهم صغيرة ولا كبيرة ؛ كما أنهم لا يمكن أن يتسامحوا بما لا يتفق مع مقتضيات «الناموس» و«الشريعة» . وإذا كنا قد ميّزنا بين «الرب يهوه» من طرف و«وسائط تأثيره» من طرف آخر ، فإنما نكون ، بذلك ، قد انطلقنا من وهمية الموقف التي صاغها اولئك الكهنة . كان ضرورياً ألا يندغم «الرب» بهؤلاء وألا يندغم هؤلاء به . فتوجيه الذهن الى ماهو عُلوي مفارق ، بدرجة ما ، والى ماهو مجرد وغير مباشر ، بدرجة اكبر ، يجعل من هذا قوة نافذة تتمتع بسمة «المعجز الخارق» وبوظيفة الفعل الكلي .

ومن ذلك الموقف بالذات ، أي جعل العُلوي المفارق اكثر سمواً وقدرة وشمولاً ، انطلق الكهنة في توليد علاقة بينهم وبينه ، بحيث يبرز (الكهنوت) ممثلاً للعلوي المفارق وليس مندغماً به ، ووسيطاً بينه وبين جمهور المختارين وليس امتداداً ذاتياً له . وبناء على هذا الأساس المتين ، المدعم نصّياً توراتياً ، نواجه القوة الكهنوتية وقد تمكنت ليس فقط من إحكام قبضتها الدينية الايديولوجية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية على رقاب «المختارين المصطفين» ، وإنما كذلك من استحداث نسق يكاد يكون جديداً تماماً على صعيد العلاقة بين السلطة والرب (الاله) . فهذه العلاقة هي ، أولاً ، ذات بعد كوني ؛ وهي ، ثانياً ، ذات شخصية قمعية صارمة ، تتمثل بـ «قوة الجنود والقتال والحرب والانتقام» ؛ وهي ، ثالثاً ، قوة مشخّصة عينية ومعمّمة مجردة ، في آن واحد ، وعلى نحو يسمح بالتدخل فيما تعلنه النفوس وما تضمر ، وذلك من موقع عالم رباني مفارق وعلوي يدرك كل شيء ولا تدركه الأعين . ونستطيع أن نضيف الى ذلك أن تلك العلاقة المركبة تتجسد وتتجلى بـ «الكلمة الخالقة والحكيمة بذاتها» ، والتي بمقتضاها يحيط الرب بالعالم ويحكمه ويضبط مصائره .

تلك الحيثيات الربانية السلطوية أريد لها ، بما هي موقف مركب ، أن تجعل

من الكهنوت قوة عليا لا تنازع ولا تقهر ، على الأقل على الصعيد الذهني الايديولوجي ، وما يوازيه ويتدخل به من مهمات اقتصادية واجتماعية وسياسية . لقد عمل هو نفسه على أن يظهر بهذه القوة ، بحيث تكمن في يده هو فقط امكانية التقويم والمقاومة والترميم والاثابة والمعاقبة . اننا نواجه مثل هذا الموقف المركب في «الكلمة» ، التي القى بها رب الجنود الى إرميا ليعمل هذا بمقتضاها وينجز ماهو مطلوب منه حيال الشعب العاق والمبتلى (أي المعاقب) ، بسبب عقوقه ، بالكوارث الجسام والدمار الوحشي :

«الكلمة التي كانت إلى إرْميا على جميع اليهود . . هكذا قال رب الجنود إله اسرائيل قد رأيتم كل الشر الذي جلبته على أورَشَليمَ وعلى جميع مدن يهوذا وهاهي اليوم خربة لا ساكن فيها . بسبب شرهم الذي صنعوه ليسخطوني إذ ذهبوا ليقتّروا ويعبدوا آلهة أخر لم يعرفوها هم ولا أنتم ولا آباؤكم . وقد أرسلت إليكم جميع عبيدي الانبياء مبكراً في الإرسال قائلاً لا تصنعوا رجساً مثل هذا فإني أمقته . فلم يسمعوا ولم يميلوا مسامعهم ليرتدوا عن شرهم ولا يقتروا لآلهة أخر . فانصبّ سخطي وغضبي واضطرم في مدن يهوذا وفي شوارع اورشليم فصارت خربة مستوحشة كما في هذا اليوم» [١] .

بيد أن الشعب «العاق الأبق» أصر على الايغال في عقوقه وأبوقه إزاء الرب الغاضب المرعد ، حيث لم يثن عن الاستمرار في عبادة آلهة أخر ، أي عن الاندماج في حياة الشعوب المحيطة به والتي تحتل موقعاً متقدماً في سلم التطور الحضاري (الزراعي الطبقي) . فلقد رأى ، بتجربته الخاصة المباشرة ، كيف هو قادر على ان يحقق وجوداً أفضل في ظل العلاقات الجديدة . اضافة الى ذلك ، كان المندمجون قد حققوا ، فعلاً ، خطوة ليس من السهل أن يتراجعوا عنها ، تلك هي أنهم ارتبطوا بمصالح اقتصادية اجتماعية وبالتزامات عائلية زوجية . وهذا ما جعل المندمجين يتخذون موقف المناهضة لـ «يهوه» ووسيطه «الكهنوت» ، عاقدين العزم على الاستمرار على ماهم فيه :

«فأجاب إرميا جميعُ الرجال العارفين أن نساءهم يقتّرن لآلهة أخر وجميع

---

١) الكتاب المقدس - نبوءة إرميا ٤٤/ ١-٦ .

النساء الواقفات في محفل عظيم وجميع الشعب الساكنين في أرض مصر [1] في فتروسَ قائلين . ان الكلام الذي كلمتنا به باسم الرب لا نسمع لك . بل نعمل بحسب كل كلام يخرج من أفواهنا مقترين لملكة السماء وساكبين لها سكُباً كما عملنا نحن وآباؤنا وملوكنا ورؤساؤنا في مدن يهوذا وشوارع اورشليم فشبعنا خبزاً وكنا بخير ولم نرَ شراً» [2] .

ان ذلك النص (الجواب) يحوز على أهمية منهجية وتاريخية بارزة بالنسبة الى دراسة «العهد العتيق» والتاريخ اليهودي ، بصورة عامة . فهو يقدم لنا انموذجاً حياً على حركة المعارضة والمقاومة المعلنة والخفية ، التي كانت تظهر بين الحين والآخر في نطاق الجمهور اليهودي ضد سادته المتنفذين«مدنياً» و«دينياً». وثمة ملاحظة تكمن في النظر إلى «النصوص المقدسة ـ العهد العتيق» على أنها تمثل ، بدرجة ما وبطريقة التضمين والتقريع والإقرار السلبي ، وثيقة على وجود حركة المعارضة والمقاومة تلك . وبذلك ، فان ما يقدمه كتبة النصوص المعنية تحت اسم «الشعب المختار المصطفى والموحد دينياً عقيدياً» لا أساس تاريخياً له ، وليس هو ، من ثم ، الا أحد أوجه ايديولوجيا الكهنوت الوهمية الايهامية . وبهذا المعنى ومن هذا الموقع ، نستطيع أن نرى في نصوص «العهد العتيق» وثيقة تاريخية ، ولكنْ بعد أن يعاد النظر في الدلالات الوظيفية التي تنطوي عليها ، بحيث يستجيب الموقف للسياق المشخص ، الذي انطلق منه ونما فيه .

لقد كان واضحاً ، بما فيه الكفاية ، لجمهور اليهود أن تحقيق الاندماج بل الانصهار بشعوب المنطقة ، يعني «الخير» بالنسبة اليهم ، يعني أن يأكلوا ويشربوا ويأمنوا في وضع مستقر . فهم ، لذلك وبعد أن دخلوا تلك التجربة بكثير من العمق ـ كما يبدو ـ، أخذوا موقف المناهضة للمحاولات التي رمت إلى اعادتهم لحظيرة السيطرة الكهنوتية السبطية المغلقة ، والمحكومة آليتها بوجود سبط متسلط مستغل باسم «رب الجنود» . لقد ناهضوا ذلك ، وناهضوا معه ضمناً رب الجنود ذاك نفسه ، الذي أضفي عليه طابع المخلص ـ المشيح ، مخلصهم هم ؛ في حين

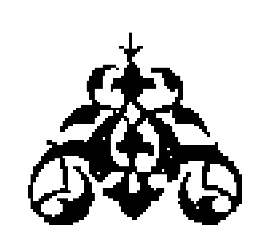
١) اشارة الى من تبقى من اليهود العبرانيين في مصر .

٢) الكتاب المقدس ـ نبوءة إرميا ٤٤/ ١٥ـ١٧ .

أنهم تبينوا ، بتجربتهم الواقعية المباشرة ، أنه لم يكن إلا مخلص ذلك السبط وحده . ومن هنا ، فهم يعلنون ، بشجاعة كبرى وبعيداً عن أي لبس ، ما تحققوا منه عبر تجربتهم الحية تلك ، واصلين الى حدود هرطقة دينية واضحة وفاعلة ، يمكن النظر اليها على انها ارهاص على طريق تكون الهرطقات المتقدمة لاحقاً على صعيد التوزع اليهودي السياسي والايديولوجي :

«ولكن منذ أن أهملنا التقتير لملكة السماء وسكْب السكُب لها صرنا محتاجين الى كل شيء وفنينا بالسيف والجوع» [1] .

أي بهذين البلائين اللذين سلطهما علينا «اخوتنا» في «اليهودية العبرانية» ، أولئك الذين يقدمون أنفسهم ممثلين للرب ومجسدين له ، على حد سواء .



١) الكتاب المقدس ـ نبوءة إرميا ١٨/٤٤ .



٥

# موقع الفكر اليهودي من الفكر العربي

استبان لنا من استقصاء المعطيات المركبة والمعقدة ، التي أحاطت بعملية اندماج اليهود العبرانيين ، وبالعوامل الداخلية (الكهنوتية أساساً) لمناهضته ، أمر ذو أهمية منهجية أولية بالنسبة إلى ادراك الاسيقة والآفاق والاحتمالات اللاحقة للمسألة ؛ ذلك هو أنهم ، في مراحلهم التاريخية حتى ذلك الحين ، كانوا يتحركون ويفعلون اقتصادياً واجتماعياً ودينياً (أيديولوجياً) من موقع انتمائهم ، مناصفةً ، إلى المجتمع الذي عاشوا فيه وإلى «خارجه» ، في آن واحد . وهذه الصورة المثيرة لعلها تتضح ، على نحو أكثر دقة وشمولاً وعينيةً ، عبر وجهها الآخر المقابل ، أي الوجه الذي انطوى على الدلالة السلبية لكيفية انتمائهم . فإذا كان انتماؤهم قد تم للمجتمع ولخارجه على سبيل المناصفة ، فهم ـ والحال كذلك ـ لم يكونوا منتمين ، حقاً (بمعنى الاتساق والتوازن) ، لا إلى المجتمع ولا إلى خارجه . ذلك أن العلاقة الجدلية (هنا بمعنى الفاعلية التاريخية والتراثية عمقاً وسطحاً) بين مجتمع ما وخارجه لا تحتمل إلا معادلة «طبيعية» واحدة ، تلك هي الانتماء إلى الداخل (المجتمع) أولاً ، ليكون ، من ثم ، الانتماء إلى الخارج ممكناً . ان حداً أدنى ضرورياً من التوازن الجدلي بين طرفي العلاقة لايمكن أن ينجز بعيداً عن الحركة الذاتية للمجتمع بنسيجه الداخلي ، وعن معطياته ذات الطابع الاحتمالي . وهذا ما يجعلنا نواجه جدل الداخل والخارج بمثابته انطلاقاً من الداخل باتجاه الخارج ، وذلك بحيث يغدو الخارج نفسه وجهاً من أوجه الداخل وصيغة من صيغ التعبير عنه .

ولعله ضروري وذو دلالة لافتة ، على هذا الصعيد من المسألة ، أن نعرض لما طرحه اسحق دويتشر بخصوص «اليهودي اللايهودي» ؛ لأن من شأن ذلك أن يلقي مزيداً من الأضواء على إشكالية «المناصفة» في الوجود اليهودي بصفتها حلاً «نصفياً»

مأزوماً لمسألة الاندماج (والانصهار) بالشعوب «غير اليهودية» ، بغض النظر عما يمكن أن يتمخض عنه موقف دويتشر من نتائج مقبولة أو غير مقبولة .

يكتب اسحق دويتشر عن سبينوزا وهاينه وماركس وروزالوكسمبرغ وتروتسكي وفرويد ، «هؤلاء الثوريين العظام في الفكر الحديث» ، على حد قوله ، بأنهم «ذهبوا جميعاً إلى ما وراء حدود اليهودية . . . وهم يمثلون كل ومحتوى الكثير مما هو أعظم مافي الفكر الحديث . . . هل كان ثمة شيء مشترك بينهم . . إنني لا أومن بالعبقرية الفريدة لأي عنصر ، ومع ذلك أعتقد أنهم كانوا في الحقيقة يهوداً جداً على نحو ما . . . كانوا بصورة قبْلية استثناء من حيث كونهم يهوداً عاشوا على تخوم حضارات وديانات وثقافات قومية مختلفة ، لقد ولدوا وتربوا على تخوم عصور مختلفة . . عاشوا في حدود أممهم وفي زواياها وشقوقها ، وكان كل منهم في المجتمع وفي خارجه في ذات الوقت . ولقد كان ذلك هو الذي مكنهم من أن يرتفعوا بفكرهم فوق مجتمعاتهم ، وفوق أممهم ، وفوق عصورهم وأجيالهم»[1] .

ليس من شك في أن ما يعلنه دويتشر ، هنا ، يمكن أن يمثل افتراضاً مغرياً باتجاه الحقيقة ، أو على الأقل باتجاه طرح أولي صحيح للسؤال . بيد أن تدقيقاً في ذلك الافتراض أو الطرح قد يثير ظلالاً من الشك فيه . فالحالة التي يتحدث عنها الكاتب تتصل ، من حيث الأساس العام ، بأناس لا ينتمون الى اليهودية - بمثابتها موقفاً دينياً (ايديولوجياً) - إلا على سبيل التقليد الوراثي ، ذلك التقليد الذي خضع هو نفسه لعملية عميقة وطويلة من الاندماج بمجتمعاتهم المعنية . ومن ثم ، فهذه الحالة مختلفة نوعاً وبنيةً عن الحالة التي نحن بصدد البحث فيها ، أي حالة يهود ظلوا يعيشون وضعية من الاضطراب والقلق والنوسان بين الاندماج والانغلاق ، في حين أن قبضة الكهنة الربانيين تلوح لهم مرعدة متوعدة . هذا أولاً ؛ من ناحية أخرى وعلى نحو التخصيص ، لا نرى ان تلك الشخصيات الفكرية والأدبية والسياسية برزت في العصر الحديث انطلاقاً من كونها يهودية أو ذات انتماء يهودي ، أو خاضعة لتأثيرات وحوافز يهودية كامنة . وحتى إذا كان هذا الاعتبار الأخير وارداً على نحو أو

---

١) اسحق دويتشر : دراسات في المسألة اليهودية - دار الحقيقة بيروت ، نقله الى العربية مصطفى الحسيني ، الطبعة الأولى ، شباط ١٩٧١ ص ١٨، ١٩ .

آخر وبدرجة أو بأخرى ، فإنه ـ في التحليل النهائي للموقف ـ يرتد إلى وراء لصالح الوضعية الاجتماعية والتاريخية التراثية المشخصة ، التي وجدوا فيها عمقاً وسطحاً . وإلاّ لِم لمْ تظهر في عصر النهضة البورجوازية العربية الحديثة ، مثلاً ، شخصيات يهودية كبرى توازي في تأثيرها وعمقها التاريخي والسياسي والفكري ، على الأقل ، الشخصيات الاسلامية والمسيحية والعلمانية في نفس العصر ؟ هذا مع العلم أن جموعاً من اليهود كانوا يعيشون في العالم العربي ، ومايزال قسم كبير منهم إلى الآن باقياً هناك .

في هذا السياق البالغ التعقيد والحساسية ، ليس عديم الدلالة ما ينقله مكسيم رودنسون عن كتاب «اليهود» لمؤلفه بيرفيت من «أنه من الممكن أن يكون أي شخص في اوربا من أصل يهودي» [1] . فهل يتعين علينا ، إنْ صح هذا الاحتمال ، أن نصل إلى النتيجة المثيرة التالية ، وهي ان تاريخ أوربا ، منذ انتشار اليهود فيها وتوطنهم في مجموعة من بلدانها ، غدا تاريخاً يهودياً ، أو التاريخ اليهودي ، على هواهنه ؟!

وإذا ما عدنا إلى جدل الداخل والخارج ، الذي عرضنا له فيما سبق بسماته العامة الأولية ، وجدنا اطروحة دويتشر وقد تهاوت نهائياً ، أو ـ بالحد الأدنى ـ فقدت مصداقيتها كحل شمولي للمسألة المعنية . ذلك أننا ، من هذا الموقع نفسه وفي ضوئه ، نستطيع أن نتبين العوامل الكبرى والثانوية ، التي كمنت وراء عملية اندماج الفلستينيين ، الذين وفدوا الى فلسطين في الفترة التي وفد فيها تقريباً ، أيضاً ، اليهود العبرانيون الى هذا البلد ، بمجتمعهم الكنعاني الجديد في حقوله المختلفة المتنوعة . وفي سبيل الاقدام على كشف وجه الاختلاف ، الذي أفصح عن نفسه بقدر أو بآخر ، بين الموقف الفلستيني من طرف والموقف اليهودي العبراني من طرف آخر تجاه عملية الاندماج في ذلك المجتمع ، الجديد بالنسبة إليهما كليهما ، يجدر التحذير من الوقوع في مقارنات ومقاربات تبسيطية ، والوصول منها إلى نتائج متسرعة تقوم على انتزاع الحدث الخاضع للبحث من سياقه التاريخي والتراثي

١) مكسيم رودنسون : الشكلة اليهودية عبر التاريخ ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٦ .

المشخص ؛ ذلك لأن تعقيد الأمر وتداخل أوجهه واحتمالاته وقلقها ، من شأنه ـ سعياً وراء حلول ناجزة ـ أن يسهل الانجراف باتجاه ذلك المحذور .

في ضوء ذلك التبصر المنهجي للمسألة ، نستطيع القول ، بصيغة التعريف بالسلب ـ ولذلك أيضاً بما فيه الكفاية من الثقة ـ بأن ما أنجزه الفلسطينيون على صعيد العملية الاندماجية بل الانصهارية في فلسطين (كنعان) ، ظل ، في عمومه وإجماله ، معلّقاً بالنسبة إلى الكتلة العظمى من اليهود العبرانيين ، الذين مثلوا ـ في حينه وكما أوضحنا ـ أخلاطاً اقوامية متحدرة في معظمها وشمولها من أصول أو شبه أصول حثية . ومن هنا ، فإن ما توقفنا عنده ، في معرض بحثنا في الاندماج اليهودي ومناهضته ، لا نجد له وجوداً بيّناً وملحوظاً على صعيد تاريخ الفلسطينيين منذ دخولهم فلسطين . وإذن ، لنا أن نقرر في حدود الموقف التاريخي الذي عالجناه ، ووفق المنطق الداخلي لصيغة التعريف بالسلب المذكورة ، الأطروحة التالية القائمة على تحديد الغائب عبر الشاهد : **انا نعرف ما نعرفه عن اليهود العبرانيين في فلسطين من خلال مالانعرفه عن الفلسطينيين .**

تلك الوضعية ، بالذات ، جعلت من تاريخ الفلسطينيين تاريخاً يدخل في السياق العالمي والمحليّ «العادي المتنظم» [1] ، في حين جعلت (الوضعية) من التاريخ اليهودي العبراني تاريخاً «استثنائياً» ، بمعنى ما ، هو المعنى الذي أفصح عن نفسه فيما سبق . ومع ذلك ، أو رغم ذلك ، تظل هذه «الاستثنائية» ظاهرة تاريخية تراثية مشروعة كل الشرعية ضمن الوضعية المنوه بها ، والتي ولّدتها وأحاطت بها إبرازاً وإثارةً ، على نحو أو آخر . وإذا ما بلغنا هذا المعقد الدقيق من المسألة ، وجدنا

---

١) يكتب Lods حول ذلك النموذج التاريخي «المتميز» باستجابته العادية الطبيعية لضرورات المحيط الجديد ، قائلاً إن الفلسطينيين قد تكنعنوا بسرعة في حوالي القرن الحادي عشر قبل الميلاد ، وذلك على امتداد فترة تقل عن ١٥٠ عاماً بعد استقرارهم على أرض فلسطين (انظر : A. Lods: Israel from its Beginning to the Middle of the Eight Cent., translated by S.H. Hook, London 1932, P 59, 127-128.

ويكتب احمد سوسه ، الذي يورد أيضاً ذلك الشاهد ، منطلقاً من التوراة : «ان الاله الرئيس (داجون) الذي كانوا يعبدونه (أي الفلسطينيون) هو نفس راجون الذي ورد ذكره في التوراة . وهو بلاشك الاله (داجان) اله الغلّة ، الذي كان يعبده الكنعانيون» . (أحمد سوسه : العرب واليهود في التاريخ ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥٨ ـ ١٥٩) .

أنفسنا ، ثانية وبمزيد من الثقة ، أمام قولة ماركس النافذة : إن اليهودية حافظت على نفسها ليس رغماً عن التاريخ ، وإنما من خلاله ، وبفضله .

في شخص هذه الوضعية المثيرة لاهتمام المؤرخ وللباحث في المنهج التاريخي والتراثي ، نتبين واحداً من البواعث الرئيسية على ضرورة الاجابة عن السؤال التالي ، الذي ربما يبدو للبعض ساذجاً : إذا كان الأمر كذلك ، فكيف لنا ، إذن ، ان نعالج في هذا البحث ، الذي بين أيدينا ، التاريخ اليهودي عموماً - والتصور اليهْوي من ضمنه - بمثابته أمراً يندرج في مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بواكيره وحتى المرحلة المعاصرة ؟

إنها - والحق يقال - مسألة شائكة ومفعمة بالحساسية العلمية التاريخية والايديولوجية وكذلك السياسية ، كما هو بينٌ على الأقل في مرحلتنا العربية والعالمية الراهنة . بيد أن اثنين من أوجهها ، بالحد الأدنى ، إنْ كان لها اكثر من هذين الاثنين ، لابد أن يكونا التاليين (ونحن نحاول ان نكون دقيقين في صوغ طبيعتهما) . الأول منهما ذو طبيعة انتروبولوجية ، في حين أن طبيعة الثاني تراثية . ففيما يتصل بالوجه الانتروبولوجي من المسألة ، نلاحظ أن عملية الاندماج وسَمت ، إلى حد كبير وعميق ، ملامحه الرئيسية العامة . فإذا ما تكلمنا ، على الأقل ، على المراحل الأولى من الوجود اليهودي العبراني في فلسطين ، كان لنا أن نقر بأن عملية الاندماج تلك استطاعت أن تحقق ، في حينه وتحت تأثير عوامل يهودية (ضمن الأوساط اليهودية) وأخرى خارجية ، وتائر ملحوظة وراسخة ، بقدر هام . ووتائر الاندماج هذه هي التي سمحت لليهود ، أو بالأحرى لشطر منهم أن يتحولوا إلى الحياة الزراعية الجديدة ، بكل ما اقتضته من استقرار اقتصادي نشط واندماج اجتماعي وجنسي عائلي وديني (وقد عالجنا في موضع سابق من هذا الكتاب بعض التفصيلات التي رأيناها أساسية من مسألتنا الراهنة) .

لقد حدث ذلك الاندماج رغم الكوابح الكبرى والصغرى ، التي حاولت أن تسد عليه المنافذ والتي انطلقت من مواقع القيادات الكهنوتية اليهوية على نحو أو آخر ، ولكنْ بكل الوسائل المتاحة . بيد أن الحاجات الاقتصادية والاجتماعية والجنسية العائلية لجمهور اليهود كانت ، في تأثيراتها وآفاقها ووظيفيتها ، أكثر قوة

وفاعلية وحسياً . فبغض النظر عن مراحل الانتقال الأولى ، التي تمكن فيها الكهنة الزعماء من إحكام قبضتهم على أولئك ، نكاد لا نسجل ، في المراحل اللاحقة ، إجماعاً يهودياً على الانعزال الفعلي ، وعلى الشعور بالتميز والاصطفاء تجاه الشعوب الأخرى . إن هذا القول يظل محتفظاً بصحته حتى في الحالة التي تتصل بشخصيتي الدولتين اليهوديتين ، اسرائيل ويهوذا . بل لعلنا نوغل في الأمر إذ نقول ، ان قيام هاتين الدولتين نفسه كان ، بمعنى ما ، تعبيراً ذا دلالة خاصة عن تزعزع وضعية الانعزال وعن إخفاقها ، أي عن عدم قدرة دعاة الانعزال والانغلاق والتميز على الصمود أمام تيار الحياة الجديدة الدافق في كنعان .

وإذا سرنا خطوة أخرى إلى أمام ، وجدنا أن مما يُشك فيه شكاً شديداً أن نعتبر دولة داود وسليمان في القرن العاشر قبل الميلاد دولة يهودية عبرانية ، وذلك على الأقل لاعتبارين اثنين رئيسيين : هيمنة المقومات الاجتماعية والثقافية الكنعانية فيها على نحو واضح ومؤثر ، وعدم تكوّن اللهجة العبرية (وهي ذات أصول آرامية) حتى ذلك الحين ، تلك اللهجة التي كتبت التوراة بها لاحقاً . وقد وردت تلك الوقائع الهامة على لسان مكتشف المخطوطات القديمة «مندنهل» ، رداً على أسئلة طرحها عليه أحمد سوسه . ويضيف الباحث المكتشف إلى ذلك الأمر الأفكار التالية ، التي ننقلها بأصلها في اللغة الانكليزية :

«... I have maintained for many years now that the empire of David and Solomon was a typical ancient pagan near eastern State: it ended up in political Chaos and destruction because it, like the other ancient pagan States, was much more concerned with Power and Glory than fuctioning in Way that was at all compatible with the well- being of the citizens or neighboring States. It was a through rejection of the prophetic message of Moses, and Suffered the Consequences...» [1]

إن ما يهمنا في الشاهد الأخير هو الإشارة إلى أن دولة داود وسليمان كانت ، من حيث البنية الدينية ، وثنية المحتوى والظاهر ، بالمعنى الذي حددناه في مكان سابق ، أي ذات طابع ديني ايديولوجي انطلق من معطيات النظام الاجتماعي

١) انظر : أحمد سوسة : نفس المرجع السابق ومعطياته ، مجلد ٢ ، ص ٥٠٨ ، ٥٠٩ .

والاقتصادي الزراعي ، الذي كان مهيمناً في فلسطين الكنعانية .

ودون أن نذهب بعيداً في تفصيل عملية الاندماج ، المعنية هنا ، نتوقف ، بما يقتضيه واقع الحال ، عند التساؤل التالي : هل ينبغي علينا ، إذن والحال كذلك ، أن نحافظ على مقولة «النقاء الجنسي - الإتني» لليهود و «انعزالهم» في العهود التاريخية الآتي عليها فيما سبق ؟ ليس من شأن ما قدمناه من وقائع ومعطيات تاريخية أن يدعم قولاً مثل هذا . فكما كانوا (اليهود العبرانيون) في بدايات تشكلهم امشاجاً أقوامية غير متجانسة اتنياً (ودينياً) برز منها ، بصورة خاصة المنحدر الحثي ، فإنهم ظلوا ، كذلك فيما بعد ، يحملون ، بدرجة ما ملحوظة ، هذا الطابع [1] . نقول هذا بالرغم من نشوء مجموعة من السمات التي جُعل منها قاسماً مشتركاً بينهم وناظماً عاماً لهم ، وذلك بفعل الضغوط الهائلة والمتصلة ، التي مارسها الكهنوت القيادي بوعي في هذا الاتجاه أولاً ، وبحجم التراكم المتعاظم في التقاليد العامة والخاصة ثانياً .

وعلى ذلك ، يغدو غير دقيق وغير متسق مع وجهة النظر التاريخية المشخصة ، ما يعلنه ول ديورانت من «أن اليهود كانوا أنقى أجناس الشرق الأدنى غير النقية ، لأنهم لم يتزوجوا من الأجناس إلا كارهين» [2] . فهذا القول لا يجد ما يسوغه

---

١) نلاحظ هذه الوضعية المحددة أيضاً في نطاق البلدان التي نُفي اليها قسم من اليهود ، وبصورة مخصصة طبعاً بابل . فمن المعروف تاريخياً أن الآشوريين أقصوا في القرن الثامن قبل الميلاد جموعاً كبيرة من اليهود من اسرائيل ويهوذا إلى أماكن متعددة نائية ومنعزلة في العراق . وقد تمثل ذلك بما سماه بعض الباحثين «الأسباط العشرة المفقودة» ، تعبيراً عن أن هؤلاء أُبعدوا عن أعين اليهود الذين بقوا في فلسطين . (انظر : أحمد سوسه - نفس المرجع السابق ومعطياته ، ص ٥٢٠ - ٥٢١) .

وقد اندمجوا عموماً في المجتمع الآشوري البابلي الجديد عن طريق الحياة الاقتصادية العامة والتزاوج المختلط والعادات والتقاليد الاجتماعية والدينية الحالية ، بحيث أن اليهود الذين سباهم لاحقاً (في القرن السادس قبل الميلاد) نبوخذ نصر من فلسطين إلى بابل رأوا «في المنفى اسباطاً يهودية كثيرة العدد وحسنة الحال ، نشأت هناك في القرن الثامن (ق.م). وقد اكمل الوافدون الجدد صفوف هذه الاسباط» . (N. Ausubel: The Book of Jewish Knowledge. N.Y., 1924, P. 126).

٢) ول ديورانت : قصة الحضارة ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٢٨ .

ويقدم أدلة عليه حتى في نصوص «العهد العتيق» نفسها [1] ؛ بغض النظر عن المعطيات والوقائع ، التي أتينا على البعض منها والتي ترفض ذلك القول رفضاً موثقاً .

* * *

إذن ، وبعد الذي قمنا بمعالجته وتفحصه ، نسأل ثانية : ما موقع اليهود عموماً ، والفكر اليهودي على نحو خاص ، من التاريخ العربي ؟ لعل الإحتمال قائم في هذا الحقل لبروز رأي يجعل من تعبير «التاريخ اليهودي» أو «الفكر اليهودي» منطلقاً للقول بأن هذا الفكر أو ذاك التاريخ يشكل وضعية فكرية وتاريخية خاصة تماثل في خصوصيتها ـ النسبية على كل حال ـ ما نطلقه تحت حدّ «التاريخ العربي» و «التاريخ الفرنسي» الخ . . .

بغض النظر عن أن ذلك الأمر يلح عليه الموقف الصهيوني الحديث والمعاصر ، أي بغض النظر عن الوجه الايديولوجي الذي ينطوي عليه الرأي المشار إليه أو على احتمال توليده (ورعايته) ، لابد أن نأخذ بعين الاعتبار أمراً ذا بال كنا قد أتينا على طرف منه في سياق سابق ؛ ذلك هو أن عملية الاندماج اليهودي العبراني بالمجتمع الكنعاني وإنْ لم تكن ـ بطبيعة الحال ـ قد ماثلت عملية الاندماج العميقة والشاملة التي انجزها الفلسطينيون في المجتمع المذكور ، فإنها ـ بالرغم من ذلك ـ احتوت بعض الدلالات والميول التي تشير الى ما يقترب من تلك ويحايثها . بل لنقل ـ بتعبير أكثر تدقيقاً ـ ان صيغة الاندماج اليهودي العبراني مثلت إرهاصاً لم تتح له إمكانية التكامل والتوسع إلى حيث يصبح تاجاً حائزاً على «الاعتراف الشرعي» من كلا الطرفين ، أي إلى حيث يغدو اليهود الذين كانوا في فلسطين وجهاً من أوجه المجتمع الكنعاني الزراعي ، وشكلاً من أشكال التعبير عنه .

وفي سبيل مزيد من التخصيص في المسألة المطروحة ، ينبغي القول بأن الكنعانيين القدامى ـ وهم الذين تحدروا بالأصل من الجزيرة العربية كما أوضحنا ذلك في حينه ـ لم يحافظوا على شخصيتهم الإثنية العامة بعد دخول أقوام متعددة الى

---

(1) راجع في موضع سابق من هذا الكتاب ماكنا أوردناه من نصوص توراتية تدعم هذا الرأي .

فلسطين واستقرارهم فيها في النصف الثاني من الألف الثاني قبل الميلاد ، وضمنهم أو في مقدمتهم الفلستينيون وما سُمّي بـ «شعوب البحر» عامة . فلقد اختلطت بهم تلك الأقوام الى حد الاندماج والانصهار ، وذلك بحيث لم نعد مخوّلين بالتحدث عن كنعانيين بالمعنى الإتني المخصص ، أي بمعنى انتمائهم البعيد والخالص الى منطقة الجزيرة العربية ، أو إلى ما يطلق عليه بعض الباحثين اصطلاحاً «الاصول السامية» (وهذا الاصطلاح غير دقيق ، وكنا قد تعرضنا له في الجزء الثاني من مشروع الرؤية الجديدة) ؛ إنما يبقى الحديث وارداً في حدود الاعتبار الانتروبولوجي الحضاري . بل لعلنا نضيف أن البنية الديموغرافية الجديدة لكنعان اكتسبت ، والحال كذلك ، صيغة اتنية جديدة نسبياً ، هي صيغة الأمشاج الأقوامية الجديدة ، تلك التي وجدت اتساقها الانتروبولوجي ، وكذلك الإتني والاتنوغرافي ، في شخصية كنعانية موحدة وحدةَ الخواص بالعام . وهذا ، بدوره ، يشير الى أن تلك الوحدة البشرية الجديدة أتت بمستوى اكثر غنى عمقياً وببنية اكثر تركيباً وتنوعاً أفقياً عن ذي قبل .

في هذا المنعطف من سيرورة الموقف ، المعقد حقاً ، يبدو أنه أصبح من الممكن أن نقول ، ان من اندمج من اليهود العبرانيين في تلك الشخصية النوعية الموحدة ، تحولوا هم أنفسهم إلى واحدة من المنظومات المتعددة التي ألّفت نسيج هذه الأخيرة ، ولحمتها وسداها . وإذا أخذنا بهذا التوجه المنهجي للمسألة ، وجدنا أنفسنا أمام المثال المناسب ، الذي طرحه بيرفيت في كتابه «اليهود» والذي كنا أتينا على ذكره فيما سبق . فالباحث المعْني إذ يرى أنه من الممكن أن يكون أي شخص في اوربا من أصل يهودي بسبب عملية الاندماج اليهودي فيها طوال فترات تاريخية متعددة ، وخصوصاً في فترات استتباب العلاقات الاقتصادية والاجتماعية في المجتمعات البورجوازية الأوربية ماقبل الامبريالية ، فإنه (الباحث) يطلق على هؤلاء الناس عبارة ذات مدلول يدعو إلى التأمل ، وهي «اليهود المجهولون» [1] . ولعلنا نذكّر بأنه قد حدث مثل ذلك الوضع أو ما يقترب منه أو ما يشابهه أثناء المراحل الأولى الباكرة من دخول اليهود إلى فلسطين . ان أمثال اولئك اليهود «المجهولين» وجدوا ، ولا شك ، ضمن البنية السكانية الكنعانية (في فلسطين) ،

١) انظر : مكسيم رودنسون ـ المشكلة اليهودية عبر التاريخ ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٦ .

دون أن نكون الآن في الحالة الدرسية التي تسمح بمعرفتهم وبمعرفة مظاهرهم اللاحقة . ولكن ذلك لم يكن ليعني ، ولا بشكل من الأشكال ، ان الشخصية الكنعانية ، ولاحقا الفلسطينية ، أصبحت ذات طابع يهودي عبراني ؛ وذلك بنفس القدر الذي لم تستطع فيه الأقوام الأخرى التي وفدت الى فلسطين أن تطبع تلك الشخصية بسماتها المهيمنة من قبلها هي نفسها .

وإذا كان الفلسطينيون قد استطاعوا أن يجعلوا من اسمهم الخاص إسماً عاماً لبلد الكنعانيين (أي فلسطين) ، فانهم فعلوا ذلك ، من حيث الأساس والعمق ، بعد أن انجزوا عملية اندماجهم وانصهارهم بهؤلاء ، وليس العكس . وبالمقابل وبطبيعة الحال ، فإن هذه العملية الاندماجية والانصهارية لم تكن قد تمت من موقع التأثر من طرف واحد وموقع واحد ، أي تأثر الفلسطينيين بالكنعانيين . فلقد تأثر هؤلاء ، ولا ريب ، بالوافدين الجدد كلهم ، منفردين ومجتمعين ، ومنهم الفلسطينيون ، ولكن هذا إذ تم ، فإنه تم بحيث استطاع فيه أولئك الكنعانيون المحافظة على شخصيتهم المهيمنة عموماً (بالمعنى الاجتماعي والاقتصادي والثقافي الانتروبولوجي). ولعل السبب الذي كمن وراء ذلك الوضع تمثل ـ في الغالب الأرجح ـ في أن المجتمع الكنعاني الزراعي (بمنجزاته الزراعية والتقنية والاجتماعية) جسّد ، بالنسبة الى جموع القبائل الرحّالة الوافدة ، القوة المتفوقة الأكثر تماسكاً والأقدر على تمثّل الغير وصهره في شريان حياتها الزراعية المستقرة والمنتظمة والآمنة .

ومن هنا ، فقد ظل المجتمع الكنعاني محتفظاً بـ «كنعانيته» ، أي بقدرته على ممارسة الحسم الأخير في تحديد وضبط السمات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الانتروبولوجية للمجتمع القائم . وإذا كان هذا الأخير قد أطلق عليه ـ في نهاية المطاف ـ اسم أحد الشعوب التي حلّت ترحالها فيه ، وهو الفلسطيني ، فإن هذا تم من موقع القاعدة الشهيرة التالية ، وهي تسمية «الكل» بـ «الجزء» ، أحد أجزائه ، ليس إلاّ .

أما الوجه الثاني (التراثي) من المسألة التي نجدّ هنا في تقصّيها ، مسألة فيما إذا كان التاريخ اليهودي عموماً ـ والتصور الديني اليهْوي من ضمنه ـ يندرج في اطار

التاريخ للفكر العربي ، فيظهر من خلال النظر الى «العهد العتيق» من «الكتاب المقدس» على أنه لا يخرج عن أن يكون ، في بنيته الأساسية وفي مفاصله الكبرى ، موروثاً متحدراً من ثلاثة مصادر رئيسية ينتظمها ناظم مشترك ، هو كونها شرقية (وعربية بالمعنى الذي يستحيض فيه الباحث عن تحديد السامية بتحديد العربية) : تلك هي المصدر الكنعاني والبابلي الـمُسَوْمر (من السومرية) والمصري . ان هذا الأمر لم يعد سراً على صعيد البحث العلمي التأريخي في التاريخ الديني اليهودي ؛ فلقد استطاع كثير من العلماء أن يدللوا عليه عموماً وتفصيلاً من خلال مجموعة كبرى من الأمثلة التاريخية العينية. وفي حقيقة المسألة، نحن لا نهدف ـ الآن ـ البحث فيه وفي تقصي أوجهه واتجاهاته المتعددة والمتشعبة . إن ما يهمنا من ذلك يكمن في التمعن بأطروحة محددة ، من شأنها ، إنْ وضعت في سياقها الذي تحوز ، أن تقدم عدداً من المداخل المنهجية النظرية لفهم وضبط الأمر ، الذي نحاول ، هنا ، أن نمسك بأطرافه أو بواحد مفصلي منها[1] .

---

١) نكتفي ، في هذا المستوى من الأمر المطروح ، بايراد مثال واحد يوضح ما نعنيه بـ «المصدرية الشرقية ـ العربية» للعهد العتيق : «عندما اكتشفت مكتبة (آشور بانيبال) في مدينة نينوى التي كانت أعظم مكتبة في التاريخ ، وكانت تضم اكثر من عشرين ألف رقيماً وكل رقيم يمكن أن يكون كتاباً لأنه يحتوي مواضيع معينة .. هناك ظهرت عشرة ألواح هي (ألواح الخليقة) . وهذا الاكتشاف تكرر في مدينة بابل وفي مدن أخرى. ولقد كانت ألواح (مدينة نينوى) من القرن السادس قبل الميلاد ، لكن الواح بابل أقدم من هذه بكثير حيث تعود الى القرن السابع عشر والثامن عشر قبل الميلاد . ولقد حصل خلاف كبير في اوربا إذ وجدوا أن قصة الخليقة الواردة في سفر (التكوين) منقولة حرفياً عن الألواح العشر الموجودة في بلاد مابين النهرين وتصور الخليقة» . (علي ابو عساف : ندوة التوراة والتراث ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٣ـ١٠٤) . أما روجيه غارودي فيطرح التساؤل المشروع التالي ، الذي يشير الى القضية المعنية ، هنا : «كيف يمكن للمرء أن يتصور أنه من جرّاء السبي الثاني لدى البابليين والفراعنة لم تستمد الثقافتان اليهودية واليونانية خلال ازدهارهما الرفيع نسغ حياتهما من صميم ثقافات الكلدانيين .. أو من الثقافة المصرية وفلسفة اختاتون التوحيدية .. ؟» .(روجيه غارودي : مايعد به الاسلام ـ ترجمة قصي أتاسي وميشيل واكيم ، دار الوثبة ، دون تاريخ نشر ، ص ٣٤) . ونشير ، أخيراً ، إلى أننا قد عالجنا هذه القضية (علاقة العهد العتيق بالموروث الشرقي العربي) ، بمزيد من التخصيص والتفصيل ، في كتابنا (الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً) .

تلك الأطروحة تتمثل بتحديد وضبط وصوغ الكيفية التي تمت فيهـا عملية امتلاك ذلك الموروث الشرقي (العربي) من قبل كتّاب «العهد العتيق» ، أي من قبل أولئك الذين صاغوا وقدموا ، بلغتهم وآفاقهم التوراتية النخبوية إجمالاً وعموماً ، الموقف اليهـودي العبرانـي من الـدين والاقتصـاد والسياسـة والجنس والحقـوق ، وغيرها . فلقد تمت هذه العملية ، كما ألمعنا الى ذلك سابقاً وفي أكثر من مكان ، ضمن ظروف معقدة اتسمت بالانتقال من حالة بداوة ورعي بسيطـة أولية ، على الصعيدين الاقتصادي الاجتماعي والذهني الايديولوجي ، إلى مجتمع زراعي كان قد انجز ـ حتى حينه ـ استقراراً وتقدمـاً ملحوظـين على ذينـك الصـعيدين كليهما . وبتعبير تراثي نقول ـ وهذا هو معقد المسألة ووجهها الذي نرغب في إضاءته ـ كان ذلك الانتقال قد وضع أمام المعْنيين بالأمر (اليهود العبـرانيين) مهمـة معقـدة غاية التعقيد ، ألا وهي الاستجابة الفاعلة النشطـة لوضـعية جديدة تمتلك من عنـاصر الجدّة النوعية ما يمكن أن يجعلها ، بالحدود النظرية وضمن الظروف التي أحاطت بها ورافقتها ، مستحيلة ، ومن ثم غير ذات آفاق مستقبلية ايجـابية . لم ذلك ؟ لاعتبارين اثنين كبيرين ؛ الأول منهما تجسد بالتمايز الطبقي البنيوي الأساسي بـين البداوة والرعي من طرف والزراعة من طرف آخر ، بحيث أن انتقالاً من الأوليين الى الثانية كان يقتضي ، ضرورةً ، تغييراً جذرياً وعميقاً في السلوك الانساني عموماً ، أي دخولاً ـ من أبواب واسعة ـ في حقل جديد من العلاقات بين الناس ، وبينهم وبين الطبيعة ، وذلك الى الدرجة التي يغدو الحديث فيها وارداً وممكناً وضرورياً عن نمط جديد (زراعي) من الشخصية الانسانية . ولعلنا نلاحظ أن عنصراً من عناصر التواصل التراثي بين الوضعيتين الاجتماعيتـين المذكورتـين يمـكن تبينـه في شخص الأرض . فهذه الأخيرة تبرز في كلتيهما بمثابتها منطلق الفعل الانتاجي الاقتصادي وموضوعه : الرعـي يتجـه نحـو الأرض ويستقـي منهـا نسـغ وجـوده ، وكذلك الزراعة .

ولكن ، إذا كان هنـالك مثـل ذلك العنصر من التواصـل بـين الوضعيتـين المعنيتين ، فإن عنصر التفاصل النوعي بينهما هو الأرجح والأحسم في الموقف على صعيد ما حدث عملياً . أما هذا الأخير فيتجلى ـ في الحقل الذي نلاحقه هنـا ـ بطبيعة ، أو لنقل بخصائص العمل المطلوب انجازه في سياق الانتاج الزراعـي ،

تلك الخصائص التي تقتضي وجود حدود ملحوظة وكبرى من المهارات التقنية والاجتماعية العامة والسيكولوجية الفردية .

لقد كان على اليهود العبرانيين ، الذين دخلوا كنعان ، أن يعيدوا النظر في بناهم الاجتماعية والاقتصادية والتنظيمية والايديولوجية الدينية ، لكي يتمكنوا ـ والحال على النحو المأتي عليه ـ من الانخراط بعمق في المجتمع الجديد ؛ أي كان عليهم أن يُقْدموا على الاندماج والانصهار فيه ، محققين ـ شيئاً فشيئاً ، ببطء لكن بثقة ونجاح ـ عملية كنعنتهم التاريخية . وهذا وإن حدث فعلاً بنجاح في حالات معينة يمكن رصدها وضبطها ، فإنه كان عليه أن يعني التضحية بجل معطيات وقيم العالم البدوي الرعوي : كان على الفروسية ، بجموحها وقلقها ولهاثها وراء ضحاياها ، أن تسقط لحساب الاستقرار والانتظام والانضباط ؛ وكان على الغزو القتالي الذي يدمر النسل والزرع أن يفسح الطريق لاحترام «الأرض» والاندغام بها واكتشاف الاتحاد بها ؛ كما كان على الزعامات البدوية المتناثرة والمتعددة أن يطاح بها لصالح حدٍ ضروري من مركزية ووحدة الزعامة والقيادة .

أما الاعتبار الثاني ، الذي عقّد عملية انتقال اليهود العبرانيين من عالم البداوة والرعي إلى عالم الزراعة ، فقد تجسد بالجهود الدؤوبة والمركزة ، التي بذلتها القيادة الكهنوتية باتجاه تكريس واضح وواع لعزل رعاياها عن المحيط الجديد ، وباتجاه التأكيد المضخم على «أصالتهم» وتميزهم واصطفائهم إزاء ممثلي ذلك المحيط : أنْ نمتلك ما يمتلكه الآخرون دون العيش معهم والعمل معهم والاندماج بهم ، أو على الأقل الانفتاح عليهم ؛ ذلك هو فصل المقال القطعي في تلك الجهود المتميزة .

والآن ، إذا وضعنا الاعتبارين المأتي عليهما بحسباننا ومن موقع كونهما يشكلان وجهين لقضية واحدة ، فإن أمراً ذا أهمية خصوصية بالغة يتضح أمامنا وقد فرض نفسه فرضاً على بساط البحث ؛ ذلك هو تعقد واضطراب العلاقة التراثية بين الوافدين من اليهود العبرانيين المعبأين بالايديولوجيا الكهنوتية اليهْوية القائمة على وهم «الشعب المختار المصطفى» والمتحد في «حلف» لا يهزم مع يهوه من طرف ، وبين الموروث الذي وجدوا أنفسهم أمامه في البلد الجديد من طرف آخر .

فمنذ البدء الباكر ، تولّدت علاقة تكتنفها عقد التواتر بين الحقد والعداء والحسد ، والنفاق والتزلف ، وكذلك الرغبة الدفينة ، المفصح عنها أحياناً والمتنكر لها أحياناً أخرى ، في تحقيق حد من التفاهم والالتقاء أو التزاوج والاندماج . اذ بغض النظر عن الحركة الموضوعية ، التي تمثلت باندماج جموع من اليهود العبرانيين في المجتمع الكنعاني ، نلاحظ أن تيار الرفض ومناصبة العداء لتلك الحركة من طرف الكهنوت المتزعم ، قد ولّد أشكالاً عديدة من الاضطراب في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسيكولوجية والجنسية في أوساط اليهود عامة ، وأوساط اولئك الذين حققوا منهم درجة أو أخرى من اندماجهم أو كانوا على طريق الاندماج بصورة خاصة . ان وضعاً من الاضطراب والتوتر والتأزم في العلاقة بينهم وبين وسطهم الكنعاني الزراعي المنفتح ، والبابلي كذلك لاحقاً ، كان من وراء اضطراب علاقتهم مع موروث هذا الوسط ، ومن ثم ، مع موروثهم هم انفسهم أيضاً . فلقد برزت فئات منهم وجدت نفسها بين أن ترى في ذلك الموروث موروثاً تطمح للانتماء إليه ولتمثله والاستجابة لمقتضياته الذهنية والواقعية المشخصة ، أو أن ترفضه خوفاً من فزّاعة الكهنوت اليهوي المحذّر . أما أوساط هذا الأخير فقد اتخذت منه موقفاً استراتيجياً حازماً واستفزازياً ، بالمعنى التاريخي والتراثي : السّطو عليه ، مع الإعلان الشامل عن عداء سافر لمنتجيه ومبدعيه من كنعانيين وبابليين ومصريين ، وغيرهم .

تلك العلاقة المزدوجة والمضطربة والمأزومة ، في كلتا الحالتين المومى اليهما ، كمنت وراء موقع «الفكر اليهودي العبراني» من الفكر العربي ، وحددت خصائص هذا الموقع وحدوده وآفاقه . فهذا الموقع يبرز ، في ضوء العلاقة المنوه بها ، من حيث كونه هشّاً أو نغلاً ، أو ، لنقل كذلك ، مشبوهاً ، أو هذا جميعاً ومجتمعاً . ان تلك «الحيثيات» المحددة للفكر المعني لا ينبغي أن نأخذها على محمل أخلاقوي ، أي لا يجوز أن ننطلق في فهمنا لها من منهجية تنظر الى المسائل في وظيفتها الاخلاقية أولاً وأخيراً . ان المنهج التاريخي النقدي (المادي التاريخي) لقادر على وضع تلك الحيثيات في سياقها المشخص ، دون الانزلاق في أقنية ادانة أخلاقية قبْلية . ومن هنا بالضبط ، يصبح السؤال التالي في مقدمة الأسئلة التي ينبغي أن نطرحها على هذا الصعيد : لمَ دخل الفلسطينيون التاريخ الكنعاني الفلسطيني (العربي) ،

وأصبحوا وجهاً من أوجهه وعاملاً من عوامله وشكلاً من أشكال التعبير عن شخصيته ، بينما ظل جل اليهود العبرانيين يعيشون على هامش هذا التاريخ حيناً ، وقريباً منه حيناً آخر ، وبعيداً عن أعماقه في كل الأحوال ؟ الاجابة الممكنة والمحتملة عن ذلك ، في خطوطها العامة ، أو لنقل ، أحد الأوجه الكبرى من هذه الإجابة يكمن في تقصي وتحديد الدور الانتقامي والمترع بالعقد الاقتصادية والسياسية والدينية ، الذي مارسه الكهنوت اليهوي القيادي إزاء «الأغراب» و «أهل البيت» ، على حد سواء وبمستوى واحد من العسف والمناهضة والتشهير .

ان ذلك «العيش الهامشي» ، محدَّداً بـ «مناصفة» في التصرف مع «النحن» و «الآخر» ، قدم علاقة معقدة طريفة بين الداخل (الكنعاني الفلسطيني) والخارج (اليهودي العبراني) ، وقاد الموقف الى صيغة هجينة من تلفيقية بين ـ بينية انطوت على نتائج كان من نتائجها العصف والاطاحة بالتوازن والتماسك السطبقيين والسيكولوجيين للشخصية اليهودية العامة (شخصية الجمهور العام) . فلقد ظل ذلك (الخارج) متمنّعاً على التحول الى نسق من أنساق ذلك (الداخل) . هذا أولاً ؛ أما الوجه الآخر من المسألة فيفصح عن نفسه من خلال الدور الذي مارسه أولئك الذين أصبحوا مجهولين من اليهود العبرانيين ، أي الذين أتيحت لهم إمكانية الانصهار في المجتمع الجديد اقتصادياً واجتماعياً وذهنياً . فهذا الدور ، الذي غدا رصده واستقصاؤه ـ في شخصيته الخفية البعيدة (وذلك بحكم المصائر التي لحقت بوضعية حامليه المندمجين) ـ أمراً على غاية الصعوبة والعسر ، فإنه كان قد شكل حلقة وصل عميقة وهامة بين المجتمع الكنعاني بأمشاجه الأقوامية الجديدة ، التي انصهرت فيه واكتسبت شخصيته ، من طرف ، وبين هامش هذا المجتمع أو هوامشه التي ظلت ، بدرجة أو بأخرى ، تعيش حالة التشنج والنوسان والبين ـ بينية تجاهه من طرف آخر .

وإذا ما أخذنا باعتبارنا المنهجي ذلك الطراز من الشخصية التي حددت وضبطت ونمّت تلك الهوامش وامتداداتها النسبية في «المركز» ، الذي هو المجتمع الكنعاني ، وجدنا ـ وهذا له دلالته النافذة بالنسبة إلى المسألة المطروحة هنا ـ أن هذا الأخير وإنْ امتلك شخصيته الزراعية والاجتماعية المتقدمة والموحدة في حدود

الوضعية الحضارية العامة المهيمنة فيه ، فإنه لم يكن بمتسعه أن يبقى هو نفسه وعبر آليته الداخلية محايداً إزاءها (أي الهوامش المعنية) ؛ خصوصاً وأن هذه الأخيرة لم تكن ، في غالب وجودها وعموميته ومن حيث هي كذلك (أي هوامش) ، لتطمح الى المهادنة أو المسالمة أو - على الأقل - المحايدة تجاه «الآخرين» . إن سياق الأحداث الانعطافية كان يفرض على المجتمع الزراعي الكنعاني أن يأخذ موقفاً ذاتياً فاعلاً من جل أولئك الوافدين من وراء الحدود ، الذين رفضوا، بمكابرة وإصرار واستعلاء ، أن يدخلوه بمفاتيحه الخاصة به (العالم الزراعي ، المشاعي القروي) ؛ وأعلنوا - بأشكال مباشرة شتى وتحت وطأة القيادة الكهنوتية اليهوية واعتبارات أخرى - أنهم لن يدخلوه إلا مدمِّرين مصدّعين ؛ ومن ثم ، فهم لم يطأوا واحته الزراعية الخصيبة والتي مثلت حصيلة فعل مديد من الانتاج الحضاري ، إلا في سياق الفعل المناهض لهذه الحصيلة ، أي عبر العمل على تقويضها ؛ إضافة الى المحافظة على الجيتوية (الانعزالية) ، وعلى شعور التميز والاصطفاء الاثنيين والدينيين .

وجدير بالتبصر العميق ما أتينا على ذكره في سياق آخر سابق ، وهو أن الكهنوت اليهوي المتزعم استمد جبروته وهيمنته شبه الكاملة ، في بعض الفترات من التاريخ اليهودي العبراني ، من عناصر اقتصادية وسياسية واجتماعية ودينية ايديولوجية . ولكن ابرز وأخطر جانب في هذا العنصر الأخير نهض على أن الكهنوت إياه كان يحتمي وراء اله (يهوه) من مقتضياته الألوهية أن يُرى ولا يُرى ، أن يأمر بالفعل ولا يؤمر به ولا يُعترض عليه ، ان يهيمن ولا يهيمن عليه ، أخيراً أن يقود الجيوش الى الظفر أو إلى النكبة ولا يحاسب [1] . ومن هنا ، من هذا الموقع الخلفي ، الخطير بخلفيته ، ظهرت تلك العملية - على الصعيد النظري وكذلك العملي - بمثابتها فعلاً منطلقاً من موقف واحد ونسق وظيفي واحد ، هو اللاهوت

(1) يكتب غاستون بوتول وآخرون في (الحروب والحضارات - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٣) مايلي ، محددين احدى الوظائف الكبرى ليهوه (أي للكهنوت اليهوي) : «على الرغم من أن هذا الإله لا يُرى على شكل انسان أو أي شيء آخر ، فإنه يظل دائماً (اله الجيوش) الاسرائيلية يقف في وسط المحاربين ويدير عملياتهم ويقدم لهم النصائح والارشادات اثناء الالتحام بالمعارك» .

السلطوي أو السلطة اللاهوتية . ولـذلك ، لا يعـود هنـالك ما يدعـو إلى طرح الاتهام أو التساؤل على هذه الأخيرة أو التشكيك بمواقفها وأهدافها وطرائقها التي تتبع ، خصوصاً في أثناء الأحوال «الاستثنـائية» ، كشـن القتـال ضد «الغـوييم» الكنعاني ومناهضتهم . ان ذلك الوضع يشير إلى أن المجتمـع الكنعانـي المفتـوح والمنفتح لم يعد ـ مع اختراق الأمشاج الأقوامية المتعددة لبنيته ـ بمنأى عما يحدث «في هوامشه» المتحفزة والنزّاعة إلى الانتقـام ، أي إزاء من رفض التعـرف إليه بمـا هو عليه ـ ناهيك عن التحول إلى أحد روافده ـ وظل مع ذلك يوجه حرابه باتجاهه .

ان الفكر العربي ، بأنساقه المتعددة جغرافياً ، لابد له ـ والمسألة على النحو الدقيق المرهف الذي أتينا عليه ـ من أن يتسع في عمقه ومخزونه التاريخي والتراثي ، بحيث ينطوي على تلك الحقول والأقنية من التاريخ وامتداده التراثي ، تلك التي جسدت ـ بالمعنى الدّلالي المباشر وغير المباشر ـ لحظات فاعلة سلباً أو ايجاباً من مساقه الخـاص نسـبياً . وهـو ـ من موقـع هذا الاعتبـار النـاهض على جدلية الداخـل والخارج ـ يجد نفسه ، كذلك ، مدعواً الى النظر المعمق في هذه الحقول والأقنية والامتدادات المتعددة الأوجه ليس من ذلك الموقف فحسـب ، بل ايضاً من حيث أنها كانت بُعداً من أبعاد مرحلة انتقالية خضعت لها ، بأشكال وصيغ تدعو الى التأمل ، أمشاج أقوامية خارجية ، دون أن تتاح لها امكانات التماسك والتوازن والتناغم مع أهدافها الحيوية البعيدة .

ان تناول «الفكر اليهودي» من ذلك المنظور التاريخي والتراثي الجدلي يجعلنا ، اذن (وهنا معقد الإشكال الذي لاحقناه عمقاً وسطحاً) ، نرى فيه لوناً من ألوان الفكر الكنعاني الفلسطيني (العربي) ، بمعنى ما ؛ وتعبيراً مباشراً عنه ، إلى حد ما ، وغير مباشر بحد أكبر ؛ ولحظة من لحظات مواجهة اخترقته بأفقين اثنين متضايفين ، واحد باتجاه نفسه ، وآخر باتجاه الوافدين من الامشاج اليهودية العبرانية .

وإذا ما نقلنا ذلك الموقف المركب والمرهف الى مستوى التشخيص (الضبط) التاريخي والتراثي ، بدت أمامنا بعض الوقائع في صيغ مثيرة ملفتة ، وبحيث يكون من شأنها أن تلقي ضوءاً ساطعاً على ما نحن بصدد البحث فيه . فعلى الصـعيد اللغوي النظري والتاريخي ، يقدم بيير روسي الملاحظة الهامة التالية : «ان العبرية

ليست (هي) اللغة الأصلية لليهودية التي كان تعبيرها الحي والمحكي أولا هو الآرامي ، ثم العربي : وذلك بسبب كون اليهودية قد شاركت الديانات المصرية والبابلية والاورفية والمسيحية أو الاسلامية مصيرهن . . وإنه لمن غير الطبيعي أن الوحي المصمم من أجل الوعظ والإرشاد والصلاة الشاملة ، والمعد من أجل الفهم الشعبي ، قد أصبح سجين اللغة العبرية ، وهي كتابة مخترعة من أجل جماعة صغيرة كهنوتية . أما اليهود الشرقيون ، الذين لم ينقطعوا عن التعبير باللغة العربية ، فقد عرفوا كيف يعطون الأدب العربي والفكر العربي والعلم العربي ممثلين يشار إليهم بالبنان» [١] .

وقد ظهرت تلك الوضعية «اللغوية» التاريخية في واحد من الأعمال الأساسية الكبرى ضمن البناء الايديولوجي الديني الخاص باليهود العبرانيين ، بحيث أن ذلك يقود الى تدعيم النتيجة التعميمية التي خلصنا الى صوغها توّاً . فالبحث العلمي التاريخي الجديد أثبت «أن أول ترجمة للتوراة اليهودية تتمثل في نص يوناني ألف في الاسكندرية في القرن الثالث قبل الميلاد تحت حكم بطليموس الثالث ، في الوقت نفسه الذي جمعت فيه الآثار الهوميرية الملحمية أو السرية التي نقلها إلينا التقليد المأثور سليمة شبه كاملة . فمصر إذا المصدر الأم للعهد القديم ، انه فكر عربي هيليني أشرف على ملحمة داود وأخيل . . كما أن من المنتظر أن تربك أصالة النص السبعيني الاغريقي التي لا تناقش والتي هي المصدر للتقليد العبري . . أصالة النص هذه تربك علماء اليهوديات الذين يعاندون في ألاّ يروا إلا الترجمة العبرية» [٢] .

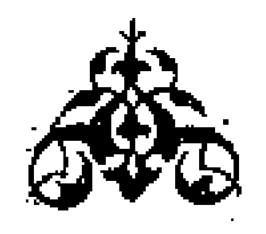
وإذا غدا الأمر على هذا النحو من الوضوح اللغوي والتاريخي ـ وهو حقاً شيء حاسم بمعنى ما على صعيد المسألة المطروحة ـ فإننا نجد من المسوغات والحوافز المنهجية التاريخية والتراثية ما يدعونا ، ونحن متسقون ومتطابقون مع ذلك

١) بيير روسي : مدينة ايزيس التاريخ الحقيقي للعرب ـ ترجمة فريد جحا ، الجمهورية العربية السورية ، وزارة التعليم العالي ، دمشق ١٩٨٠ ، ص ٢٠، ٢١ .

٢) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٢١ . وقد أشار الى هذه المسألة التاريخية التوراتية ، ضمنا ، أيضا موريس بوكاي في كتابه : دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٨ .

الوضوح ، إلى ادراج التاريخ «اليهوي» - واليهودي الايديولوجي عموماً - ضمن مهمات «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بواكيره وحتى المرحلة المعاصرة» . ومن هنا ، كذلك وبنفس المشروعية النظرية المعرفية التاريخية والتراثية ، كان البحث الماثل بين أيدينا تعبيراً عن الخط الناظم للحركة التاريخية التراثية «من يهوه إلى الله» ، وكذلك ضبطاً له ومحاولة لاكتشاف قانونيته الداخلية الفاعلة .

ولا ينبغي أن يفوتنا القول بأن تلك الحصيلة التي خلصنا إليها ، في معرض البحث في العلاقة بين «العربي» و«اليهودي» ، تحتاج الى مزيد من الملاحقة بصيغة ما قد يجدّ على صعيد المكتشفات الآثارية «التوراتية» . لكننا في نفس الوقت نرى أن الجانب المنهجي من دراسة تلك العلاقة سيجد نفسه أمام ضرورة تعميق أسسه وخصائصه ، بحيث يغدو قادراً على اختراقها بمزيد من الدقة والإحاطة . فلاشك أن المسألة المعنية ذات أهمية خاصة ضمن المسائل التي عالجناها ؛ كما أنه تترتب على طريقة معالجتها نتائج من شأنها الإسهام في إضاءة هذا الموقف أو ذاك من المسائل المشار إليها .



# الفصل الثالث

## إشكالية المسألة التأريخية للعهد العتيق

### ١

### «القراءة المركبة» لنصوص العهد العتيق

في اعلاننا عن الرغبة بالبحث في «الفكر اليهودي» التأسيسي ، نكون قد حددنا ، من حيث التوجه العام والرئيسي ، إطار هذا البحث وموضوعه ؛ ذلك هو «العهد العتيق» تخصيصاً . ولكننا إذ حددنا اطار وموضوع بحثنا من موقع ذلك العهد ، فإننا ـ في نفس الوقت ـ لا نكون قد أغفلنا الأهمية التي تمثلها الكتابات اليهودية العبرانية الأخرى ، تلك الكتابات التي لعل «التلمود» يشكل أهمها أو عمادها . بيد أننا ننطلق ، هنا ، من أن العهد العتيق هو الذي يقدم الصيغة الايديولوجية اليهودية في أهم بناها وآفاقها الأولية التنظيرية والحاسمة . وهذا يشير ، من طرفنا ، إلى أن كتاب العهد يمثل الهيكل الناظم والأساسي من الفكر الذي نجعل منه الآن موضوع بحث لنا . ومن هذا الموقع إياه ، تواجه المهمة المطروحة أمامنا وقد انشعبت الى صعيدين اثنين ؛ الأول منهما يتمثل بالوجه التاريخي الوثيقي للعهد العتيق ، في حين أن ثانيهما يتعلق بوجهه البنيوي التراثي .

سوف نبحث في ذينك الوجهين كليهما من موقع اتصالهما على نحو من الأنحاء ، ومن موقع انفصالهما نسبياً . ففي الاتجاه الذي يقود إلى اتصالهما ويشير إليه ، نلاحظ أنهما يجسدان عملية تكون تاريخي وتراثي يشكل البعدُ التاريخي منها مقدمة ومدخلاً ، بينما يمثل بعدها التراثي امتداداً وحصيلة . وفي كلتا الحالتين ، حالة البعد التاريخي وحالة البعد التراثي ، تظل تلك العملية ذاتها تجسيداً لسياق واحد بتجليين اثنين . أما من منظور الانفصال القائم بين البعدين المعنيين ،

فنلاحظ أنه في الحالة الأولى تبرز إشكالية الحدث التاريخي والبحث التاريخي ، وأنه في الحالة الثانية تفصح عن نفسها إشكالية الحدث التراثي والبحث التراثي . وهذا بمجمله تعبير عن الإقرار المنهجي بالخصوصية النسبية التي يتمتع بها كلا الفريقين إزاء بعضهما بعضاً .

ولن يكون سهل المنال أن نغطي تلك اللوحة المركبة المعقدة ، والمفعمة بالحساسية التاريخية والتراثية والسياسية ، تغطية كاملة أو شبه كاملة . ذلك لأن الكثير من المسائل المتصلة بهذه اللوحة بصورة مباشرة وغير مباشرة ، سوف لن يكون بمقدورنا استنباط أجوبة عليها أو تحديد ملامحها الأساسية الكبرى إلا عبر مسائل أخرى تفصح عن نفسها عبر أقنية أخرى ، أو ربما عبر طريق مليء بالأخطار وأوجه القصور التاريخي ، أو التراثي ، أو السياسي ، أو حتى النظري المعرفي .

ان التشكل التاريخي للعهد العتيق ، على ماهو عليه من امتلاك لشخصية محددة السمات ومستقلة إزاء تشكله التراثي ، يبقى فهمه وادراك اتجاهاته وآفاقه مشروطاً بدرجة أو بأخرى وبمنحى أو بآخر ، بذلك الأخير . كما يمكننا القول ان تشكله التراثي ـ على ماهو عليه من امتلاك لشخصية مستقلة بحدود ما ومعنى ما إزاء تشكله التاريخي ـ ليس بمتسع الباحث أن يحيط بحركته الذاتية بعيداً عن هذا الأخير وفي ضوئه ، وكذلك من موقع الاحاطة به . وهذا ، منظوراً إليه في اتجاهاته الأساسية ، يشير إلى أننا أمام عمليتين اثنتين متضايفتين تضايفاً جدلياً ، بحيث إذا أشير إلى الواحدة منهما ، فإنما يعني ذلك إشارة مخصصة الى الثانية ؛ وكذلك ، أيضاً ، بحيث إذا نظر إليهما مستقلتين عن بعضهما ، فإنما بمعنى الإقرار باستقلالية نسبية للواحدة تجاه الأخرى ، ليس إلاّ .

بعد هذا الذي أتينا عليه ، نرى ضرورة الاعلان ، على نحو مسبق ، عن أننا سنواجه ـ في سياق بحثنا للعمليتين المومى إليهما ـ وضعية على غاية الطرافة المنهجية ، وربما كذلك الفرادة ؛ تلك هي التداخل المثير والعميق والمشروط تضايفياً فيما بينهما ، وذلك الى درجة تصل الى حالة الاختلاط والتشابك ، وإلى حيث قد يصبح الأمر مدعاة للالتباس ومثاراً للتشويش والاضطراب النظريين المعرفيين . ومع ذلك ، بل ربما بسبب ذلك ، تبقى المهمة قائمة ، وتقتضي ، من

ثم ، القيام بعمل من شأنه أن يستجلي أبعادها وآفاقها العامة الأولية والدّالة وظيفياً على الصعيدين التاريخي والتراثي .

* * *

ان البحث في تاريخ «العهد العتيق» يفصح عن نفسه عبر مقدماته الأولى ، من حيث هو عملية في غاية الصعوبة والإشكالية المنهجية النظرية والتطبيقية التاريخية والتراثية . كان الأمر على هذا النحو ، ومايزال كذلك ، بحدود ملحوظة ، الى مرحلتنا المعاصرة . نقول ذلك بصورة عامة إجمالية ، أي بالمعنى الذي يتناول ذلك الأمر في مساره العام الكلي . بيد أن مجموعة من الدراسات والأبحاث والاستقصاءات استطاعت ، منذ أمد غير طويل ، بالمقياس التاريخي التراثي ، أن تنجز خطوتين اثنتين باتجاه الهدف المذكور ، وذلك بمثابتها تمهيداً للدخول في مستوى البحث العلمي في المسألة المعنية . وهما (أي الخطوتان) من حيث هما كذلك ، مثّلتا ، أيضاً ، شرطاً خارجيا ضرورياً لاختراق هذه الأخيرة ، بحيث أن هذه الشرطية الخارجية تبرز ، في نطاق البحث الميداني ، بصفتها شرطية داخلية تمس البنية الخاصة بهذا الأخير . ولاشك أن ذلك ، من طرفه ، يشير إلى الأهمية البنيوية للخطوتين المعنيتين ولدلالاتهما على صعيد التجادل بين الخارجي والداخلي .

الخطوة الأولى تمثلت في تحقيق انتزاع طابع القداسة الدينية عن نصوص «العهد العتيق» ، بحيث أرغمت هذه النصوص ـ ممثلةً بحَمَلتها من الكهنوت اليهْوي ـ على أن تتحول الى موضوعات دينية ايديولوجية خاضعة ، بكل بساطة وتواضع ، لمواقف ووجهات نظر نقدية (دنيوية) . ولايهم ، هنا ، أن تكون هذه المواقف ووجهات النظر ذات طابع تاريخي أو سيكولوجي أو أخلاقي ، الخ . . أي اننا لسنا بمعرض المفاضلة بين المناهج المتفقة ، عموماً وإجمالاً ، على نقدية الموقف من النصوص المعنية . مايهم فيها ومايحوز على الاهتمام المبدئي كمن في العملية المحفوفة بالمحظورات والمخاطر لإخراج النصوص المعنية من الدائرة الماورائية العقيدية المأخوذ بها من موقع وثوقية ناجزة ، إضافةً إلى تزمّتية عدائية محتملة . أما الخطوة الثانية فقد تبلورت في ظهور جملة من الدراسات التطبيقية المباشرة ، التي أبرزت في شخوصها

بعض نماذج الموقف النقدي الجديد من النصوص «العهدية» ، وقدمت ، من ثم وعبر ما قدمته من معالجات ونتائج وآفاق ، إمكانية القول بوجود حلول أخرى للمشكلات التاريخية والتراثية غير تلك المنطلقة من الوثوقية المنوه بها . إن دائرة البحث النقدي اتسعت واضطردت ، والحال كذلك ، عمقاً وسطحاً ؛عمقاً بمعنى أنها اخترقت النص الديني ضمن حركة تحليلية وتركيبية تعيده الى سياقه الداخلي المشخص الذي انطلق منه ونما من موقعه ، كما تعيد إليه حياته المستلبة من قبل المطالب التقديسية الماورائية والوثوقية ؛ وسطحاً باعتبار أن كل أوجه الانتاج الذهني البشري ـ بما في ذلك الإيديولوجيا الدينية ـ غدت ، بصفتها موضوع ومادة بحث ، من اختصاص ذلك البحث وحده . وقد ترتب على ذلك أن أصبح المطلب ضروريا باسقاط كل مامن شأنه أن يدخلنا ، بحثياً ، في عالم من المحظورات والمحرمات ، سواء أكان ذلك باسم حساسية دينية أو أخرى سياسية .

ولقد أبنّا ، في موضع سابق من هذا الكتاب وبعجالة اقتضاها سياق الموقف ، الدور الريادي الملحوظ الذي قام به الفيلسوف سبينوزا على هذا الصعيد المُشكَل والمعبأ بالمحاذير والحساسية الدينية والسياسية ، مما جعله يدفع لقاء ذلك ثمناً كبيراً تمثل بحريته . وإذا كان الرائد المذكور قد جسد ، في حينه ، ظاهرة شبه فريدة ومتفردة في الحقل المعني هنا ، فإن مراحل التطور البشري اللاحق جعلت من الأبحاث التاريخية التوراتية ـ والدينية عموماً ـ جزءاً ذا أهمية خاصة من أجزاء البحث التاريخي النقدي على نحو الإجمال والتفصيل . وفي هذه الحال ، كان على التوراتيين وعلى نظرائهم من اللاهوتيين المنطلقين من مواقع دينية أخرى أن يذعنوا للأمر الواقع «الكثيف» بمطامحه النقدية .

وجدير بالقول أن العمل الذي أنجز في نطاق التوجه البحثي الجديد ، مايزال ـ رغم أهميته الريادية ـ في طور من البداءة ، الذي لا يسمح بالقول بأن وضعاً عميقاً وشاملاً (نسبياً) من الأبحاث التطبيقية في التاريخ الديني عموماً واليهودي خصوصاً قد أرسيت دعائمه . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن القيام ببحث جديد على هذا الصعيد البكر ، لابد وأن يجد نفسه أمام واحدة من الضرورات المبدئية الأولى لهذا البحث ، وهي اعادة النظر في ترتيب وتصنيف الموقف المنهجي أولاً ، وفي تنسيق وضبط المعطيات والوقائع المتوافرة تحت أيدينا والتي تندرج في

نطاق «مادة البحث» ثانياً ، وذلك وفق ما تقتضيه عملية التنهيج المطلوب صوغُها مجدداً . ولا ينبغي الظن بأن هاتين الخطوتين تمثلان شرطين خارجيين ، ليس إلا ، للعمل التأريخي النقدي . إنهما ، وكما نوهنا بذلك قبل حين ، يتحولان في أثناء العمل نفسه ، إلى جزء صميمي من اجزاء موضوع البحث ذاته ، وذلك من خلال الكوى التي تنطلق منها تأثيراتهما في البنية الداخلية لهذا الموضوع نفسه .

أخيراً يمكن القول بأن تحقيق التحول على صعيد منهجية البحث في التاريخ الديني لايمثل موقفاً علمياً فحسب ؛ إنه يتطلب ، كذلك ، النظر فيما يوجد من التباسات اجتماعية وثقافية وسياسية ، وذلك بمثابتها عامل تحفيز لهذا الموقف أو عامل كبح [1] .

* * *

يجري الحديث ، عادة ، عن «العهد العتيق» تمييزاً له تاريخياً وبنيوياً عن «العهد الجديد» . أما الأول فيُرى بأنه يخص اليهود العبرانيين ، في حين أن الثاني يتصل بـ «المسيحيين» ، الورثة الشرعيين لهؤلاء .

ان مطلب النقد التاريخي البنيوي يبدأ هنا ، في هذه الأطروحة المبسّطة الخاطئة ، إذ يعمل على اكتشاف عوامل وعناصر التشابك والتداخل في العهدين ، بحيث لايؤكِّد فقط على التفاصل التاريخي بينهما ، وإنما كذلك ـ وكما سنوضح

---

١) إذا أخذنا بعين الاعتبار الوضعية العامة المتصلة بالبحث الديني ، أمكننا القول ، مع موريس بوكاي في كتابه (دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩): «ان معالجة الكتب المقدسة من خلال علم الدراسة النقدية للنصوص شيء قريب العهد . . ففيما يخص العهد القديم والعهد الجديد ، ظل الناس يقبلونهما على ماهما عليه طيلة قرون عديدة . ولم تكن قراءة الكتب المقدسة تؤدي إلا إلى اعتبارات مدحية وكان مجرد التعبير عن أي روح نقدية ازاء الكتاب المقدس خطيئة لا تغتفر . وكان القساوسة هم الصفوة التي تستطيع بغير عناء أن تكون لديها معرفة اجمالية عن التوراة والأناجيل .

وبعد أن أصبح نقد النصوص علماً ، فقد كان له الفضل في أن جعلنا نكتشف مشاكل مطروحة وخطيرة في أحيان كثيرة . غير أنه لابد من أن نصاب بخيبة الأمل عندما نقرأ كتباً كثيرة تدعي أنها نقدية ولكنها لا تقدم في مواجهة الكثير من مشكلات التأويل الحقيقية إلا تفسيرات مديحية تهدف إلى ستر حرج المؤلف وحيرته» ..

لاحقاً ـ على تواصلهما التراثي بأشكال تبدو لبعض الباحثين غير ممكنة وغير متوقعة . وتخبرنا أسفار العهد «الأول ، العتيق» أن هذا العهد تم قطعه بين الرب يهوه من طرف ، وبين «مُختاريه ومصطفيه» من القبائل الجوالة اللاهثة وراء الأمان والاستقرار والحالمة بعالم يسيل فيه «اللبن والعسل» من طرف آخر . لقد عاهدهم ـ وهو الطرف الأول الذي يملي الموقف ويحدده ـ على أن يمنحهم «ذلك العالـم» مع تقديم الضمانات الكفيلة بتحقيق ذلك ، ولكن بعد أن يعلنوا انصياعهم مقابل ذلك ـ وهذا هو شرط انجاز تلك الضمانات ـ لأن يكونوا شعبه بجدارة ، بما يقتضي ذلك من وفاء وطاعة لا تعرف الاعتراض واستبسال حتى الفداء في الدفاع عن قداسته المتمثلة بوحدانيته المطلقة .

ان صيغة العهد المقطوع بين الفريقين المعنيين تنطوي على إعلان مباشر بالمصلحية النفعية المتبادلة . فهو ـ والحال كذلك ـ شكل من أشكال العقد بين طرفين يتفقان بموجبه على انجاز أمر ما يلتزم كل منهما بشروطه . بيد أن هذا الالتزام «المتبادل» ليس هو ، في حقيقة الأمر ، متبادلاً . ذلك لأن يهوه ـ الفريق الأول والذي ينبغي أن ندغمه بشخص الكهنوت الأعظم ـ لا يُملى عليه ، وإنما هو الذي يُملي ويقرر ويثيب ويعاقب بحسب النتائج . إن الكهنوت وإنْ أعلن عن التزامه بشروط العهد ، فإنه ظل قادراً على محورة الموقف باتجاه واحد فقط ، يخدمه هو ويدافع عن مصالحه ورغباته ويكرسها بفعل ذاتي قسري : دائماً وأبداً حين تظهر علائم الاضطراب وعدم التوازن في مجريات «العهد» ، فإن المسؤول عن ذلك هو الطرف الثاني . وهنا ، نستطيع أن نتبين أحد الجذور الكبرى لتصور «التضحية والأضحية والقربان» . فحيث تلوح في الأفق مثل تلك العلائم ، كان على جمهور «المختارين المصطفين» أن يقدموا ليهوه ما يرده عن غضبه المقدس عليهم ، ويعيده طرفاً راضياً عن عهده الأصلي معهم . إننا نلاحظ ، في هذه الوضعية ، وجهاً هاماً من أوجه الضمانات المستقبلية التي أوجدها الكهنوت «ذو الرؤية المستقبلية» في سبيل استمراره بصفته قوة دينية (سياسية) قصوى في الحالتين القصويين ، الانتصار والاندحار ، التنامي والتراجع ، الانفراج والتأزم . ففي كلتيهما يظهر هذا الكهنوت الحاسم الفاعل القادر ويعبر من خلالها عن حضوره المستديم؛ ولكن من يدفع الثمن هو هو في الحالتين (الجمهور المذكور آنفا) ، في حين أن من يحصد الثمار

يبقى ، كذلك هوهو في الحالتين (الكهنوت) .

ان الترابط الوظيفي الجدلي بين الفريقين يبرز ، كما هو واضح ، بصفته عملية فاعلة منتجة من طرف واحد ومتلقّية مستهلكة من طرف واحد . وهذا يضعنا وجهاً لوجه أمام شخصية الكهنوت الطامحة إلى أن تكون كلية الحضور وكونية الظهور وفاعلة فعلاً قطعياً أمْرياً .

انطلاقاً من تلك السمات الكهنوتية ومما يحيط بها من رغبات وظيفية مشخصة ، نستطيع أن نصوغ الوضع اليهْوي (الكهنوتي) الأساسي كما يفصح عن نفسه في العهد اليهوي .

هاهنا نتبين ثلاثة مواقف أحاطت بالعهد الرباني المقطوع ؛ تلك هي : ١) ظروف إبرام العهد المريعة باتجاهاتها ودلالاتها الاقتصادية والسيكولوجية ؛ ٢) تثبيته وتكريسه بعلامة جسدية دائمة هي الختان ؛ ٣) تحديد المهمات التي نيطت به ، وفي مقدمتها انتزاع ملكية أرض الآخرين (الغوييم) ، ونقلها الى يدي طرف العهد الثاني ، أي «شعب المختارين المصطفين» .

ولابد أن نلاحظ أمراً ذا أهمية حاسمة من أجل ادراك الفكرة الأولى المحورية في التصور الكهنوتي اليهْوي لـ «العهد» . ان هذا الأمر يتحدد بتلك المهمة المنوه بها ، وهو انتزاع الأرض من الآخرين أولاً ، والحاقها بهم (اليهود العبرانيين) ثانياً . فنحن ، هنا ، أمام طراز من **الأيديولوجيا الشمولية التسلطية ، التي تجعل من الأرض ملكيةً وحيازةً مسألة المسائل في بنائها المحوري** . وما يلفت في ذلك يقوم على طرح هذه المسألة ليس من موقع اجتماعي ، وإنما من موقع إتني اصطفائي يكمن في معارضة شعْب بشعب وجنس بجنس . وهذا من شأنه ، في نهاية المطاف ووفق الآلية الداخلية لتلك الايديولوجيا ، أن يقود الى توليد مواجهة بين ذينك الجنسين (اليهودي العبراني والكنعاني الفلسطيني) ومجابهة بينهما ؛ مؤكداً في سياق ذلك على تغييب المشكلات (الأخرى) الاجتماعية والسياسية والاقتصادية القائمة بين التشكلات الطبقية في نطاق كلا الشعبين . والذي يتمم هذا الموقف ويفصله ويشخصه يكمن في اثارة الحوافز على تدمير الشعب الآخر من قبل الشعب الأول ، حتى وإن استجاب هذا الأخير ـ طوعاً ـ لمطلب التخلي عن ارضه . وعلى ذلك ،

فنحن نستطيع أن ندرج «العهد اليهْوي» المعني في نطاق تلك الايديولوجيا الشمولية التسلطية ، أي بمثابته أحد الأوهام الايديولوجية التي طرحهـا الكهنـوت اليهْـوي شمولاً وتسلطاً .

بيد أن صيغة العهد الرباني تلك كانت قد سبقتها صيغة أخرى قدمت الموقف البدئي للرب يهوه وجسدته تجاه الكون ، ممثلا بمحظي الرب هذا وصفيّه نوح . وإذا دققنا في الأمر بمزيد من التعمق في الصورة التوراتية الكونية (الكوسمولـوجية) ، وجدنا أن هذه الصيغة الأخيرة كانت بمثابة تجسيد لمهمة أولى اكثر بدئيةً ، هي اعادة تنظيم الكون بعد فساده ، والعمل على إنقاذ الناس الأخيار فيه بعد غرقه بفعـل الطوفان الكبير :

«ورأى الرب أن شر الناس قد كثر على الأرض وأن كل تصور أفـكار قلوبهم إنما هو شر في جميع الأيام . فندم الرب أنه عمل الانسان على الأرض وتأسف في قلبه . فقال الرب أمحو الانسان الذي خلقـت عن وجـه الأرض والانسان مع البهائم والدبابات وطير السماء لأني ندمت على خلقي لهم . أما نوح فنال حظوة في عيني الرب» [1] .

وهنا ، يعلمنا هذا الرب الحانق الغاضب من الناس كيف أخْطر نوحـاً بالأمر الحاسم ، وماهي السبل التي لقنه إياها ليتدارك الحدث الجلل:

«فقال الله لنوح قد دنا أجل كل بشر بـين يدي فقد امتلأت الأرض من أيديهم جوراً فها أنـذا مهلكهـم مع الأرض . اصنـع لك تابوتـاً من خشب قطراني واجعله مساكن . . وها أنذا آت بطوفان مياه على الأرض لأهلك كل جسـد فيه روح حياة من تحـت السماء وكل مافي الأرض يهلك» [2] .

وإذا كان نوح قد لقـي هذه الحظـوة عنـد ربـه ، فإن ذلك تم من موقـع «العهد» ، الذي أقامه هذا الأخير معه :

---

١) الكتاب المقدس - سفر التكوين ٦/ ٥-٨ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٦/ ١٣-١٤، ١٧ .

«وأقيم عهدي معك فتدخل التابوت أنت وبنوك . . ومحا الله كل قائم كان على وجه الأرض . . وبقي نوح ومن معه في التابوت فقط . . فخاطب الله نوحاً قائلاً . اخرج من التابوت . . وبنى نوح مذبحاً للرب»[1] .

تلك كانت مسوغات «العهد الأول» ومجرياته ونتائجه الكونية البشرية . انه عهد رباني قُطع مع من نيطت به المهمة العظمى (أو التكليف الأعظم) : قيادة الكون بعد أن رُمّم من الفساد الذي لحق به على يد «الانسان» . هل يتعين علينا أن نرى في هذا الرب (يهوه) نمطاً مختلفاً ومتميزاً عن ذاك الذي ستتضح سماته بعد الدخول في العهد الثاني ؟ لعل هذا السؤال يتأتى من النزوع الانساني الاجتماعي ، الذي يكاد يكون هو الأظهر في شخصية يهوه (الرب) الأولى ؛ ذلك أن قراره باغراق العالم في طوفان كوني ، تولد بعد إذ رأى الجور الذي الحقه (الانسان) بالعالم ، والشر الذي تكاثر وأصبح المهيمن .

ولكن كيف نستطيع ايجاد علاقة بنيوية مابين يهوه هذا من طرف ويهوه التالي ، أي الذي سيطبع بذلك النزوع الانساني الاجتماعي مع إعلانه «العهد الثاني» ؟ ربما أجبنا عن ذلك بأمرين اثنين . الأول منهما قد يكون كامناً في أن يهوه ، في عهده الأول ، كان مازال متأثراً بشكل أو بآخر بالترسانة الدينية اللاهوتية للكنعانيين خصوصاً . ويعزز هذا الرأي ما سنأتي عليه لاحقاً من أن «يهوه» نفسه انحدر ، أصلاً ، من تلك الترسانة ذاتها . أما الأمر الآخر فيتضح حالما نأخذ باعتبارناأن مرحلة «العهد الأول» الكوني لم تكن بعد قد اختُرقت بنفاذ وتركيز من قبل الصراعات والخصومات بين الوافدين من اليهود العبرانيين من جانب ، والشعب الكنعاني وغيره من جانب آخر .

بيد أن ذلك لا يعني غياب العلاقة بين كلا العهدين والتواصل الطقوسي والذهني الديني بين تجلياتهما . إن علامة العهد الثاني هي ، بحسب ذلك ، القوس التي

«جعلتها في الغمام . . وتكون القوس في الغمام وأبصرها لأذكر العهد الأبدي بين الله وكل نفس حية»[2] .

---

1) نفس المصدر السابق ومعطياته ٦/ ١٨؛ ٧/ ٢٣؛ ٨/ ١٥-١٦، ٢٠ .

2) نفس المصدر السابق ومعطياته ٩/ ١٣-١٤، ١٦ .

فكما هو بيّن ، تظهر «علامة» هذا العهد ، هي أيضاً ، بمثابتها ذات طبيعة كوسمولوجية (كونية) . إضافة إلى ذلك ، نستنبط من السياق الذي انطلق منه العهدان أنهما يشتركان بنقطة محورية في النصوص التوراتية ؛ تلك هي أنهما يتمحوران حول حدث «فريد» يثير أقصى المواقف مأساوية واكثرها عصفاً بـ «الراهن البائس» . فالأول منهما يأتي بعد حلول حدثٍ هائل ، كان ثمنه أن أغرق الكون برمّته ، ماعدا نوحاً وصحبه ، في طوفان قضى على الزرع والضرع . ومن ثم ، فهو يظهر على أنه نقلة كبرى من الفوضى إلى النظام ، ومن القحط إلى الخصب ، ومن البؤس إلى السعادة : إن انصياع نوح للرب في كل ما يصنع تفكيراً وعملاً ، هو الذي جعل منه ومن صحبه القوم المختارين المصطفين لديه ، والجديرين برعاية خاصة منه . وليس هنالك مايحول دون الاستمرار بذلك العهد ، إذا خرق من الطرف الثاني (أي ذرية نوح) ، بحيث يبرز «العهد الآخر» ، من حيث هو بديل عن ذاك . ومن ثم ، فالحال وإنْ كان مشروطاً بأمرٍ ما ، إلا أن شرطيته هذه ليست على عواهنها .

في تلك الوضعية المركبة ، نواجه اربع لحظات نوعية تخترقها طولاً وعرضاً ؛ تلك هي اللاتاريخية ، والعنف ، والفاجعية ، والنزوع إلى الهيمنة . وهذه ، ولاشك ، لحظات ذات أهمية منهجية ونظرية في استجلاء ما نحن في سبيل البحث فيه . ولما كانت هذه اللحظات قائمة في نسيج «العهد الثاني» ، الذي سنتحدث عنه الآن ، فاننا سنركز مبضعنا باتجاهها ضمن السياق التالي .

إن «العهد الثاني» ، الذي يغدو العهد الأكثر حضوراً وظهوراً في الحياة اليهودية العبرانية ، يتم بين الرب يهوه وبين صفيّه الثاني ابراهيم ، الذي يقدّم لنا على أنه أحد أحفاد نوح . وهنا ، أيضاً ، يحدث ما يحدث من اضطراب وتخلخل في نطاق وضع جغرافي وبشري فاجع ، هو حياة القحط الصحراوية ، التي تحيط بالبداوة وتخترقها عمقاً وسطحاً . ولذلك ، لم يكن بوسع «العهد» المعني أن يغض طرفاً عن مسألة «البديل» ، الذي سيكون من شأنه أن يتجاوز تلك الحياة تجاوزاً ايجابياً ، بالمعنى الاقتصادي الوظيفي . وقد اختير البديل حقاً وفعلاً ؛ اختير في احدى المناطق المجاورة الأكثر خصباً وثراءً واتساعاً ، وهي بلاد كنعان (الفلسطينية) ، حيث «يسيل اللبن والعسل» :

«بعد هذه الأمور كان كلام الرب إلى أبرام في الرؤيا قائلاً لا تخف يا أبرام أنا ترس لك وأنا أجرك العظيم جداً» [1] .

إن ابراهيم ، الذي أصبح لاحقاً ابرام ، بعد أن كافأه الرب بتسمية «أبا جمهور أمم» [2] ، يريد أن يعرف من ربه هذا ماالـذي يعنيه ذلك «الترس» على الصعيد العملي المباشر ، إذ أن (أبرام) آمن

«بالرب فحسب له ذلك براً» [3] .

واستجابة لتلك الرغبة في المعرفة ، يعلن يهوه ، بلهجة الواثق القطعي ، أنه يهبه

«هذه الأرض (كنعان) ميراثاً» [4] .

ولكن أبرام يلحف في السؤال دون تراجع :

«يارب بماذا أعلم أني أرثها» [5] .

وإذا كان الرب قد حسم الموقف لصالح ذلك العهد ، أي لصالح شعبه الـذي «اختاره واصطفاه» ، فإنه قرر أن يكون الختان علامة تدل عليه :

«فتختنـون القلفـة من ابدانـكم ويكون ذلك علامـة عهـد بينـي وبينكم . . فيكون عهدي في أبدانكم مؤبداً» [6] .

وينتهي الرب من ذلك الموقف التقريري القطعي إلى مستوى العنف ، حيث يهود حازماً من سينقض عهده من بني شعبه :

«وأي أقلف من الذكور لم تُختن القلفة من بدنه تقطع تلك النفس من شعبها اذ قد نقض عهدي» [7] .

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٥/ ١ .

٢) ان اسم «أبرام» هو صيغة الجمع من اسم «ابراهيم» . (انظر : عصام الدين حفني ناصف ـ المسيح في مفهوم معاصر ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٧).

٣) الكتاب المقدس ـ سفر التكوين ١٥/ ٦ .

٤) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٥/ ٧ .

٥) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٥/ ٨ .

٦) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٧/ ١١، ١٣ .

٧) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٧/ ١٤ .

ذلك هو واقع الحال فيما يتصل بالعهد الثاني ؛ وهو ، كما يتضح من مساق المعالجة ، ذو طابع بشري تنظيمي وسياسي اقتصادي . ولا ريب أنه ، بطابعه هذا ، ينطلق من «العهد الأول» ويرتكز عليه . وإنه ، والحال كذلك ، لمن المحتمل أن ننظر إلى العهدين كليهما من موقع واحد مشترك ، وضمن توجه يؤدي إلى سمات متشابهة أو ، ربما كذلك ، متماثلة . ذلك الموقع وهذا التوجه يتمثلان باللحظات الأربع التي أتينا على ذكرها فيما سبق ، وهي اللاتاريخية والعنف والفاجعية والنزوع الى الهيمنة . فنحن حين تحدثنا عن ظروف ومعطيات ونتائج «العهدين» ، كنا قد واجهنا هذين الأخيرين وقد أوضحا عن كونهما حصيلة فعل إعجازي يتجاوز الممكن والمحتمل . أما هذا الفعل فينجزه صاحبه (يهوه الرب) بمثابته ممتلكاً لقدرتين اثنتين عظميين : أنْ يكون عنيفاً صارماً وحازماً ، لا يعرف التلكؤ في كل ما يقرره ويقْدم على فعله (شديد العقاب) ؛ وأن يكون مهيمناً هيمنة مطلقة ، لا تشاركه فيها أية قوة أخرى محتملة (لاشريك له) . وبهذه الهيمنة وذلك العنف ، ينتزع لنفسه ، من بين جميع الأرباب الكبيرة والصغيرة ، حق الوحدانية الفاعلة ( السلطوية) ، بحيث يجد اكثر اشكال التعبير عنه وضوحاً ونضوجاً في كونه رباً للحرب والجنود ، يقودهم وينظمهم ويدير عملياتهم ويحقق لهم الانتصارات . وهذا ، بحق ، يجعلنا ننظر إليه بصفته الكل بالكل ؛ إنما من موقع كونه العنف بذاته [1] .

ان «العنف» الربّاني لكي يكون غير مشروط ، على عواهنه ، كان لابد وأن يتجاوز التموضع التاريخي المشخص ، أو المحتمل أن يكون كذلك . ولذلك ، فاللاتاريخية والعنف يجسدان ، هنا ، لحظتين حاسمتين ـ إلى جانب لحظتين أخريين ـ في الايديولوجيا الكهنوتية اليهوية . إذ أنه من مقتضيات الموقف الكهنوتي اليهوي في صيغته المتزعمة ، أن يُعمّى الحدث التاريخي ويغيّب ، وذلك بتحويله إلى فعل إعجازي ، خارق . وهذا ، بتعبير آخر ، انتزاع للموقف المذكور من سياقه التاريخي (والتراثي) ، وذلك على نحو يجعل من احتمالات نشوء عنصر من الشك والتشكيك في الموقف المعني أمراً خارجاً عن دائرته ، ومن ثم ، فهو ـ بدءاً

---

١) «يتضح هنا مدى . . . عدوانية (اله اسرائيل) وشغفه بالحرب وسفك الدماء . . .» . (غاستون بوتول وآخرون : الحروب والحضارات ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٣) .

وأساساً ـ مدانٌ مرفوض . وتنفيذ فعل الإدانة هذه بشكل أو بآخر (بطريقة جسدية أو اجتماعية أو أخلاقية تشهيرية) ، يظهر وكأنه تحصيل حاصل لما يبدو حقاً في أيدي الكهنوت لامتلاك أقنية العنف السلطوي .

ان ما يتضح من ذلك كله يتمثل ، بالنسبة إلينا ، بعنصر ذي أهمية منهجية عقدية على صعيد البحث التاريخي في نصوص «العهد العتيق» ، ألا وهو أننا لا نستطيع إنجاز مثل هذا البحث في ضوء المنطلقات «التاريخية» لأسفار ذلك العهد . فهذه المنطلقات ليس بمتسعها ، من حيث الأساس الأولي الذي يقتضيه الموقف التاريخي النقدي ، أن تستجيب للشروط الأولية لذلك البحث ، أو أن تصوغها على سبيل الافتراض . إنها لا تستطيع القيام بذلك لأسباب ربما تكون كثيرة متعددة . لكننا لا نستطيع أن نغفل ما نراه أساسياً ضمنها ، وهو ذلك المتمثل بالتالية : أولها يكمن في أن الأسفار المعنية تخلط خلطاً مثيراً ، وعبر القدرة الاختزالية للرب ، بين الأزمنة التاريخية؛ وثانيها يقوم على انتزاع الأحداث التاريخية من اسيقتها المشخصة التي تجد تجسدها فيها وعبرها ؛ أما ثالثها فيتمثل بمنح الحدث الديني الايديولوجي قدرة اعجازية خارقة ، بحيث يغدو خارج الضبط البشري ومتمنعاً عليه ؛ في حين ان السبب الرابع منها ينهض على كون تلك الأسفار «تؤرخ» لوقائع عديدة بل هائلة ، مايمكن أن يكون قد حدث منها فعلاً حدث قبل ذلك بأزمنة مديدة طويلة ، مما يحول ـ والحال كذلك ـ دون الوصول إلى الأحداث بعينها ، أي في تموضعها التاريخي ؛ يبقى السبب الخامس ، الذي نراه هاماً ومثيراً لكثير من أوجه التعقيد والاستحالة في البحث بأسفار «العهد العتيق» ، وهو ذلك الذي يعلن عن نفسه من خلال امتزاج الموقف التاريخي بالموقف التراثي وامتزاج الحدث التاريخي بالحدث التراثي ، بحيث يؤدي ذلك إلى اضطراب الوضع ، وإلى قلق الحقيقتين التاريخية والتراثية ، على حد سواء . (ويبدو أن مثل هذه الحالة نواجهها في معظم حقول البحث في التاريخ الديني للأديان عامة ، ومن ضمنها «الأديان السماوية» ، مما يدعو الباحث إلى التبصر بشكل مضطرد ويقظ في ما يبحث فيه من «مادة بحث تاريخية أو تراثية»)[1] .

---

١) حين يكون الأمر المطروح على هذا النسق المركب ، يغدو من اللازم أن يميز الباحث المؤرخ بين قضيتين اثنتين متضايفتين ، الأولى منهما تتصل بالوثائق الكتابية التي نشأت اسفار العهد العتيق

هكذا ، إذن ، يغدو البحث التاريخي في «العهد العتيق» إياه ، وبأحد المعاني الرئيسية البارزة لهذا البحث ، دعوة مبدئية للانطلاق من مواقع الشك المنهجي الضروري والمسوَّغ في ما صنعه الكهنوت اليهودي العبراني القيادي على صعيد تثبيته (العهد العتيق) ، وتكريسه ، وإظهاره بمظهر الحقيقة المطلقة والمنسجمة مع ذاتها ومع الأحداث التي تتكلم عنها وتخبر . فكأننا ، والحال كذلك ، إزاء مهمة جديدة ودقيقة تكمن في العمل على اعادة بناء الموقف الاشكالي في نصوص الكتاب المعني ، وذلك بحيث تغدو البنية الداخلية لهذه النصوص هدف بحث يضعنا أمام سياقيها التاريخي والتراثي . وكما هو بينّ ، فإن عملاً مثل هذا لابد وأن يعني دعوة الى انجاز أمر على غاية الأهمية والخطورة المنهجية النظرية ، وكذلك الحساسية الايديولوجية الدينية والأخلاقية والسياسية ؛ وذلك نظراً لما أثاره ويثيره «العهد» المذكور من قضايا تاريخية وتراثية ضخمة ، وكذلك نظراً لخصوصية الصعوبات الكبرى التي تعترض البحث المومى إليه ، وتخترقه عمقاً وسطحاً منذ قرون طويلة من الزمن وبكل اتجاهات النظر والبحث .

وجدير بالاشارة المعمقة إلى أننا إذ نواجه مثل تلك القضايا الملحة والمعقدة ، في حين واحد ، ونحاول معالجتها بالمستوى المعلن عنه ، فإننا نجد أنفسنا وقد غدونا وجهاً لوجه أمام احدى الخصائص الرئيسية الحاسمة لـ «الوعي اليهودي اليهْوي» . فهذا الأخير يبرز ويُفصح عن نفسه بمثابته وعياً موحداً ومركّباً. أما أنْ يكون موحداً ، فذلك لأنه ينطلق من طموح الكهنوت اليهْوي العلي لجعل وعيه (ذهنيته العامة)وعياً شمولياً بالمعنى الايديولوجي الديني الاخلاقي أولاً ، وملزماً بصورة وثوقية قطعية لكل الأنساق الاجتماعية القائمة ضمن التجمع اليهودي

= على أساسها وصيغت من مواقعها ؛ أما القضية الثانية فتنهض على تحديد مدى التزامن بين أحداث التوراة مع الأحداث التاريخية ، التي تعلن تلك الأسفار (زعماً أو حقيقة) أنها تؤرخ لها أو تعبر عنها . القضية الأولى هي الأقل إشكالية وتعقيداً ، في حين أن الثانية تثير مشاكل تاريخية وتراثية جمة وغير متكافئة في الأهمية . ومن هنا ، يعلن المؤرخ بصورة مشروعة بأن تلك «الوثائق هي التي نسأل عنها ، وليس عن تزامن احداث التوراة مع تزامن احداث تاريخية أخرى ؛ لأن في التوراة احداثاً تتزامن مع الثاني وربما مع (آدم)» . (قاسم طوير : ندوة التوراة والتراث ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٠) .

العبراني ثانياً . ومن ثم ، فهو ـ هنا ـ وعي مهيمن ، ووعي الهيمنة الاجتماعية والذهنية ، في آن واحد . وحيث يكون ذا طابع تركيبي ، فانه يدلّ على أن الكهنوت المعني ماكان في قدرته أن يجعل من وعيه ذاك وعياً شمولياً وكلياً ، على نحو كامل . فقد كان عليه أن يصطدم بوعي «الآخرين» من اليهود العبرانيين أنفسهم . فهؤلاء لم يكونوا فقط في المستوى الذي أتاح لهم أن يكوّنوا بعض معالم وعي خاص بهم ذي صيغ ذهنية محددة ؛ لقد استطاعوا ، كذلك أن يمنحوا هذا الوعي أشكالاً مضبوطة من التجلي العملي التطبيقي ، تمثلت في حينه بالعملية الأكثر أهمية وحضوراً ، وهي الاندماج بـ «الغوييم» الكنعاني (وربما كذلك الانصهار) ، أو على الأقل ، النزوع لتحقيق هذا الاندماج .

وإذا كان أولئك «الآخرون» من اليهود المندمجين قد كوّنوا ، حقاً ، لحظة أساسية من لحظات وعيهم الخاص ، المنفصل نسبياً عن الوعي الكهنوتي اليهْوي ذي البعد النزاع الى الشمولية ، فإنهم ظهروا ـ والحال على النحو المُعلن ـ بمثابتهم وضعية اجتماعية وذهنية (وعيّية) ذات بعدين أو جناحين اثنين . البعد الأول يتجه نحو الداخل (اليهودي) : وهنا ، يعلن المندمجون عن أصولهم الاثنية الأقوامية ، التي لم يفقدوها تماماً ، سواء أكان ذلك بفعل قصدي انطلق منهم أو من مُلاحِقيهم من الكهنة المتنفذين ، أو بفعل الاستمرارية التراثية في التقاليد . أما البعد الثاني فيتجه إلى الخارج (الكنعاني وغيره) ، الذي يعبر عنه طموح أولئك بالاندماج بشعوب المنطقة (خصوصاً الكنعاني منها) ، معلنين عبر ذلك عن موقفين ، موقف الرفض والادانة والممانعة من قبل القيّمين عليهم من الكهنوت ، وموقف اكتساب خصائص تلك الشعوب ، بحيث يصبح ما كان «خارجاً» «داخلاً» أو أحد أوجهه المحتملة وتوجهاته النازعة الى التحقق ، على الأقل .

هاهنا بالضبط ، نسجل حدّاً ما من الميل باتجاه نشوء وتبلور لحظة فاعلة من الوعي التاريخي والتراثي ، المغاير لذاك الذي يسم الوضعية اليهوية والمناهض لها ، بدرجة أو أخرى ، في آن واحد . وبصيغة ثانية محتملة ينبغي القول ، ان سقوط أو هُزال اللحظة اللاتاريخية المخدّدة للدعي اليهودي كان لابد وأن يمر على طريق عملية اندماج فصائل من اليهود بالشعوب الأخرى المحيطة بهم ، ومن ثم على طريق انطلاق وعي يهودي آخر ، في وجهه البنيوي الرئيسي ـ وعي زراعي دنيوي منفتح وذي

ميل ما للتجلي بالوعي الجديد ، وعي «الغوييم» . وإذا كان الأمر كذلك ، هل لنا أن نقول بأن الوعي اليهودي العبراني ، في بواكيره ولواحقه ، كان ـ في بنيته الداخلية وآلية تكونه الخاصة ـ مشروطاً بفعل الوعي الآخر ، وعي الشعوب المحيطة باليهود العبرانيين ، خصوصاً ، أو على الأقل مع بدايات تاريخهم بالنسبة الى الكنعانيين في فلسطين ؟ إننا نميل ميلاً شديداً إلى هذه النتيجة ، التي نرى فيها تحديداً وضبطاً للعلاقة بين «الداخل» و«الخارج» ، وبين «الذات» و«الموضوع» ، على صعيد الوجود التاريخي والتراثي لأولئك اليهود العبرانيين .

ولكننا وقد وصلنا الى ذلك المنعطف الدقيق من تحديد مقولة «الوعي اليهودي العبراني» ، نغدو أمام ضرورة صوغ مسألتين من مسائل هذا الوعي المعرّفة له والناظمة .

المسألة الأولى هي تلك التي تعبر عن الآلية البنيوية الداخلية لذلك الأخير : وهنا يصح أن نقول على سبيل التعريف البنيوي المنطقي ان هذا الوعي هو وعي يقوم على التناقض والثنائية ، اللتين تنتهيان الى حدٍّ من الوحدة في حال التحاق المندمجين بالمندمج بهم التحاقاً يصب في الانصهار أو في ما يقترب منه . وهنا ، من هذا الموقع بالضبط ، كانت الاحتمالات دائماً قائمة ومفتوحة لتولّد أشكال معقدة ومضطربة من المواقف الفاجعية ، التي غالباً ما كانت تنتهي الى مواقف فاجعية أخرى . ولعل هذا الأمر يسمح لنا بتحميل وعي التناقض والثنائية ذاك بعداً من أبعاد الغربة والاغتراب ازاء ما كان يحيط به من أحداث . وهذا ، بدوره ، يكشف عن أن الوعي المذكور كان في حالة من الحمْل الدائم المستعصي ، والذي لم يقد يوماً إلى ولادة تامة ، وإنما كان ينتهي بولادة قيصرية ، ليعاود الطريق ثانية بآلام مخاض جديدة وعسر واضطراب متلاحقين . وبذلك ، يغدو متاحاً لنا أن نرى في الوعي اياه ، أيضاً ، وعياً فاجعياً مستعصياً .

المسألة الثانية تتضح في أن بحثنا بوعي التناقض والثنائية المشار إليه قادنا إلى اكتشاف أحد أوجه الخلفية البعيدة لاتجاهات المعارضة والمقاومة المفصح عنها ، أو التي لم تخرج عن طور التقيّة في أوساط اليهود العبرانيين .

ذلك أنه من خصوصيات الموقف ، على هذا الصعيد ، أن تنشأ المعارضة

والمقاومة المذكورتان ضمن شرطين اثنين متبادلين تبادلاً تضايفياً ، الداخلي (خصومة الى حد الصراع السياسي والمسلح بين الفرقاء اليهود العبرانيين على أساس مصالح اقتصادية وسياسية ودينية) ؛ والخارجي (فعل الاندماج بالشعوب المحيطة) . بل ربما نستطيع القول ، انه غالباً ما كان للشرط الخارجي الدور الأكثر حضوراً وفاعلية وحسماً [1] . وهذا كله ومجتمعاً سنلاحظ أنه سيمارس فعلاً ملحوظاً في سير التطورات اللاحقة والمتلاحقة ، التي ستتقاطع مع الحدث التالي الكبير ، الذي هو نشوء المسيحية اليسوعية ، خصوصاً الصيغة البولسية منها .

ولابد من القول بعد إذ بلغنا ما بلغناه من تحديد للسمات الرئيسية لـ «الوعي اليهودي» ، ان نصوص «العهد العتيق» تشكل ـ بالحدود التي أتينا عليها وبالصيغة اللاهوتية والاسطورية المرمّزة والمضمّنة في الحالات العديدة التي تبرز فيها ـ مادة «وثيقية» للتمكن من الوصول الى اكتشاف دلالاتها ومتوازياتها التاريخية المشخصة .

* * *

والآن ، إذا انطلقنا من أن «العهد العتيق» سُجل على مدى مراحل طويلة من الزمن ، فإن سؤالين اثنين يبرزان بل يلحان على البروز ضمن هذا الصعيد : كيف كانت الوضعية قبل الإقدام على تسجيله من قبل مجموعة كبيرة أو صغيرة من الكتّاب أولاً ، وهل بمستطاعنا أن نحدد البدء التاريخي بتسجيله ثانياً ؟ إنهما سؤالان أوّليان تتوقف على الاجابة عنهما ، باتجاه ما وبأفق ما ، جملة من المسائل والمشكلات ، التي تعترضنا أثناء البحث في البنية الاجتماعية والذهنية (الايديولوجية) للتشكلات اليهودية العبرانية .

والحق ، ان ما يتصل بالسؤال الأول لا نلاحظ أنه يخرج ـ في أساس الموقف وإجماله ـ عن معظم النصوص التي تتصل بالاسطورة والدين في مراحل عديدة من

---

1) يبدو أن الصهيونية الحديثة والمعاصرة استفادت من هذه الوضعية ، حيث وصلت الى اطروحتها الشهيرة : السامية (اليهودية العبرانية) مشروطة باللاسامية ، أي بالعداء للسامية مثلاً ـ حسب الاتجاه المذكور ـ بما لا يندرج في دائرة اليهودي السامي (والتشديد هنا على السامي اليهودي مستنبط من حيثيات تلك الأطروحة) .

التاريخ البشري . فهذه وتلك (أي النصوص الاسطورية والدينية السابقة على التوراة ثم النصوص التوراتية هذه) لم تجدْ الأحداثُ التي تُعلم عنها تعبيرَها الكتابي مباشرة مع ظهور هذه الأحداث وبروزها . كانت هنالك مرحلة طويلة كثيراً أو قليلاً ظلت فيها الأحداث المعْنية بعيدة عن أن تصاغ بنصوص كتابية مضبوطة ومحددة ، بل بقيت تعبر عن نفسها بالروايات الشفهية التي كان يجري تناقلها من جيل إلى آخر . ونرى أن أحد أسباب ذلك يكمن - في غالب الظن - بعدم نشوء الكتابة حتى ذلك الحين أو ، على الأقل ، في عدم انتشارها عمقاً وسطحاً وعلى نحوٍ يسمح باستخدامها طريقةً نظامية لتوثيق وضبط الأحداث الاجتماعية والاقتصادية والطبيعية وغيرها . ومن المعروف أن الكتابة ظهرت في مراحل ليست موغلة في القدم ، بالقياس إلى عمر التاريخ الانساني ؛ فظلت ، والحال كذلك ، متخلفة عن الحدث «الذهني» الكبير ، الذي ظهر في فترة ليست متأخرة كثيراً عن ظهور الانسان العاقل Homo sapien، ألا وهو اللغة .

ان تلك المرحلة الانتقالية فيما بين نشوء اللغة - حتى الأشكال الأكثر بساطة وبدائيةً منها - وبين استحداث الكتابة بحرف ما وبأدوات تقنية ما ، هي التي كانت ، في واقع الحال ، الزمن التاريخي الذي ظلت فيه الأحداث البشرية والطبيعة منفلتة من الضبط والتسجيل الكتابيين ؛ وبالتالي ، فإنه صحيح أن نعتبر هذا الزمن بمثابته حجر الزاوية لـ «النقل الشفهي» . ولعلنا مخولون بأن نفهم هذا الأخير تراثياً ، أي من موقع ما يسمى في الأدبيات الاسلامية لاحقاً بـ «العنعنة» . فقد أريد لهذه الأخيرة - أيّاً كانت درجة المصداقية التاريخية والتراثية التي تنطوي عليها - أن تكون ذاكرة البشرية إزاء ما يُلم بها وبالطبيعة من أحداث كبرى أو صغرى : تنقل التجربة البشرية من جيل إلى آخر ، مسهمة بذلك في توسيع هذه التجربة وفي المحافظة عليها . وهي (العنعنة) تدخل - في معناها وتوجهها هذين - في نطاق «الوعي الاجتماعي» .

بيد أن «العنعنة» وإنْ ظهرت - في صيغتها الاسلامية - بأشكال متقدمة افتُرض فيها الاهتمام المركز بعناصر الدقة والمصداقية الى درجة تحولت فيها عملية التوثيق إلى واحد من المطالب الكبرى لمن عُني بها بحثاً وتقصياً ، فإنها (في أشكالها

الأولى التي نحن بصدد الحديث عنها الآن) مارست وظيفة أخرى متميزة تستحق الانتباه على صعيد المسألة المطروحة . فلقد كونت أحد أوجه المحافظة الذهنية على عملية التبيؤ البيولوجي والاقتصادي والسيكولوجي مع المحيط الطبيعي والاجتماعي . وهي ، إلى ذلك وإضافة إليه ، ظهرت (العنعنة) ـ عموماً ـ كموقف جماعي اشترك في صوغه وتناوله ونشره الشعب بكامله ، بعشائره وقبائله وأسره وتكويناته الطبقية الأولى . ولعلنا نقول ، بمزيد من التحديد والضبط التاريخي والبنيوي ، ان السحر وشطراً من الاسطورة (في مراحلها الأولى) شكلا المتن من العنعنة ، أي المنقول الشفهي الملخَّص للأحداث ، وكذلك المعبر عنها . فلقد جرى تثبيت وضبط كثير من المراسيم والأعراف والطقوس والرقي والتعاويذ عن طريقها ، وكذلك كثير من الصلوات والتمتمات . وهذا يضع أيدينا على إحدى أهم الأقنية التي وصلتنا عبرها تلك المواقف السحرية والاسطورية في مراحل متأخرة من التاريخ .

وإذا كان الأمر قد سار على ذلك النحو ، فقد واجهنا وضعاً نموذجياً في تلك المراحل وعلى صعيد التموضع الزماني للأحداث التاريخية والتراثية : لقد اختلطت الأزمنة ، واختلطت الأحداث ، واختلطت أسيقة السرد للأحداث ؛ فظهر ذلك عبر الطريقة أو الطرق التي تم فيها تقديمها وتفسيرها وتمثلها (فهمها) . بتعبير آخر وكما سيقول المرء لاحقاً ، اختلط الموقف التاريخي بالموقف التراثي ، فكان أن اضطرب الموقفان كلاهما في أذهان السحرة وكتبة الأساطير ، التي وصلتنا كاملة أو منقوصة ، بحيث أن الباحث المؤرخ المعاصر يجد نفسه أمام اكثر أشكال التعبير السحري والاسطوري والديني تعقيداً وتضميناً وترميزاً ، وكذلك غموضاً .

تلك كانت الوضعية التاريخية والتراثية ، التي يرجح أنها كانت المرحلة التي سبقت عملية تسجيل الأسفار الأولى من العهد العتيق ، أي الأسفار الخمسة الأولى (التوراة) ، أوما سيعرف لاحقاً تحت اسم Pentateuque. وهذا نستطيع أن نفهمه ـ في حدوده المنطقية التاريخية الأولى ـ بمعنى أن المرحلة البعيدة المذكورة هي التي قدمت «المادة الشفهية» الأولى ، التي ستنطلق منها لاحقاً عمليات التحرير والتسجيل الكتابية للعهد المعني . على هذا الأساس ومن موقع التبصر في عملية التحول من «الشفهي» إلى «الكتابي» ، يمكننا أن نصل إلى فكرة ذات خطورة منهجية

في فهم الصيغة الكتابية للعهد العتيق ، وهي أن «المادة الشفهية» إذ عُمل على تسجيلها وضبطها لغةً ، كان عليها أن تفقد الكثير من شخصيتها «الأصلية» لصالح نمط الفهم والتمثل والصوغ اللغوي ، الذي أنجزه الكتبة إزاءها في مراحل تاريخية متعددة ومتعاقبة . هاهنا وعلى ذلك الطريق ، كان على «الحدث» أن يفقد «حقيقته» ـ بدرجة أو بأخرى وبمنحى أو بآخر ـ مرتين ، مرةً في مرحلة التناقل الشفهي المتعدد والمتنوع والمديد (العنعنة) ، ومرة أخرى في مرحلة صوغه كتابةً بأقلام متناوبة تاريخياً ومتباينة أو متناقضة ومتصارعة اجتماعياً . وعلى ذلك ، لابد وأن يبدو مقبولاً ومفهوماً أنه من الخطل التاريخي التراثي والمنهجي النظري أن يمنح الباحث ثقته جزافاً ودون تحفظ وحذر لما وصل إليه من نصوص تم انجازها في مجموعة من الحكايات السحرية والأساطير والكتب الدينية (المقدسة) .

ان ذلك ـ مأخوذاً بمجمله ومجموعه ـ يومىء الى واحدة من الإشكاليات الكبرى ، التي تعترض الباحث في «العهد العتيق» ، وفيما يناظره من نصوص دينية وغير دينية . وإذا ما صدقنا ما يرويه هذا «العهد» من أحداث هائلة ومتشعبة ، وانطلقنا من أنه يمتلك مصداقيته التاريخية والتراثية ـ وهو أمر يجب أن نتحفظ عليه تحفظاً شديداً ودقيقاً ـ أمكننا أن نورد ما كتبه ، في هذا السياق المترع بالحراجة المنهجية النظرية ، Edmond Jocob في كتابه «العهد القديم ـ العتيق» : «يحتمل أن ما يرويه العهد القديم عن موسى والآباء الأولين لا يتفق إلا بشكل تقريبي مع المجرى التاريخي للأحداث . ولكن الرواة كانوا يعرفون ، حتى في (مرحلة) النقل الشفهي ، كيف يضفون الأناقة والخيال حتى يربطوا بين أحداث شديدة التنوع» [١] .

بيد أن الرأي الخاص باختلاط الأزمنة والأحداث والتاريخ والتراث في مرحلتي النقل الشفهي والتسجيل الكتابي لنصوص «العهد العتيق» وإن قاد إلى الإقرار بضياع أو ـ لنقل على الأقل ـ باضطراب «حقيقة» الأحداث التي يدور عليها القول ، فإن أمراً أساسياً وذا بال ، في هذا الحقل «الملغّم» ، يبقى قائماً ويعبر عن

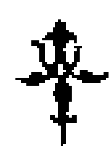
---

١) موريس بوكاي : دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢١ .

نفسه بدلالات وقرائن تاريخية وتراثية ؛ ذلك هو ان جماع الموقف في تلك النصوص ينطوي - بصيغة رمزية غالباً - على ايحاءات واشارات ضمنية ، على الأقل ، تحيلنا إلى «الحقيقة الضائعة أو المضطربة» . ومن هنا ، كانت ضرورة النظر في البحث بنصوص العهد العتيق على أنه بحث في النص وفي ماقبله وفي مابعده ، أي فيه وفيما ينطوي عليه ، مباشرة وعلى نحو غير مباشر ، من مثل تلك الايحاءات والاشارات التاريخية والتراثية . ونحن من طرفنا ، نطلق على هذا النسق من البحث «القراءة المركبة» للنص المعني ، الذي يمثل موضوع البحث ومنطلقه .

ان وصولنا الى تحديد نتيجة المسألة المطروحة على أنها ، أساساً ، مسألة قراءة مركبة للنص المدروس ، يجعل من هذا الأخير موضوعاً قابلاً ، على سبيل الاحتمال ، للمعالجة من عدة مداخل تتمم بعضها بعضاً وتخترق بعضها بعضا . بيد أنه ينبغي التنويه بأن من خصائص هذه القراءة أن يُنطلق منها وفيها عبر جدلية «البعيد - ويعني هنا مرحلة النقل الشفهي» و «القريب - ويتحدد بمرحلة التسجيل الكتابي» : ان ماهو - في سياق أول - بعيد ، يغدو - في سياق آخر - قريباً . ولهذه الجدلية دلالة خاصة بالنسبة لملاحقة النص في تجليه التاريخي وفي تحوله الى النص في امتداده وتواصله التراثي ؛ ومن ثم ، فإن هذه الجدلية حين تُهمل ، فإنه ، إذ ذاك ، يُفرِّط بالقدرة على تقصي النص ذاته، حيث يظهر كما لو أنه ذو بنية واحدة ينصهر فيها التاريخي بالتراثي والتراثي بالتاريخي ، وحيث يظهر كما لو أنه ذو بنية منشطرة بمنحيين ، واحد تاريخي وآخر تراثي .

ان دراسة «العهد العتيق» في ضوء ذلك الموقع التنهيجي الجدلي لا يسمح باكتشاف بنيته الناجزة فقط ، بل يقدم - كذلك - مفاتيح ملاحقته ضمن عملية تكونه وسيرورته ، وافتراضات أولية مدعمة باتجاه العلاقات القائمة بينه وبين نظرائه من النصوص الدينية وغيرها .





## ٢

# هُزال الحَدث التاريخي بتغييبه عبر الحدث التراثي

يفترض بعض الباحثين [١] ـ من موقع بعض الأسباب والعوامل ـ ان اليهود العبرانيين بدأوا باستخدام الكتابة لحفظ انتاجهم الذهني ونقلـه إلى أجيال لاحقـة منهم ، بعد أن كانوا قد تمكنوا من تحقيق استقرارهم جغرافياً واقتصادياً في كنعان (فلسطين) ، أي في نهاية القرن الثالث عشر قبل الميلاد . ومن الأهمية بمكان أن نشير ، من طرف آخر ، إلى أنهم حين دخلوا البلد المذكور ، كانوا بدواً أميين . وحيث أقاموا هنا وتبنوا بعض أشكال الانتـاج الزراعي والحياة الاجتماعية القائمـة (دون أن يعني ذلك اندماجاً إلا بحدود عامة وأولية بسكان البلد الجديد) ، تعلموا الكتابة الكنعانية وكتبوا بالحرف الكنعاني [٢] . وعلى صعيد المكتشفات الأثارية ، ظهر أن نقش السلوان ، الذي يعترف العلماء بأنه أقدم كتابة بالعبرية ، مكتـوب بالقلم العبري القديم ، الذي يقترب في هجائه من النقوش الكنعانية[٣]

وبطبيعة الحال ، لا يترتب بالضرورة على الأخذ بهذا الافتراض أن يُعتقد بأنه وجدت ، في حينه ، إمكانات سمحت بالقيام بتسجيل دقيق أو ما يقترب منه لذلك الانتاج . فالدخول في مرحلة الكتابة لدى اليهود العبرانيين لم يكن ليعني قطيعة كلية مع مرحلة النقل الشفهي للانتاج المذكور ؛ بل ان هذه الأخيرة استمرت فاعلة نشطة في تلك لمدة وصلت إلى قرنين من الزمن ، أي إلى القرن الحادي عشر قبل

١) انظر المرجع السابق بمعطياته المذكورة ، ص ٢١

٢) انظر : حرب فرزات ـ ندوة التوراة والتراث ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٢ .

٣) انظر : اسرائيل ولفنسون ـ تاريخ اللغات السامية ، مصر ١٩٢٩ ، ص ٨٣ .

الميلاد ، أي إلى حيث يمكن ارجاع المدونات الأولى من أسفار العهد القديم [1] . وجدير بالذكر أنه في هذا القرن أيضاً تأسست المملكة الاسرائيلية ، التي أرسيت فيها دعائم هيئة الكتبة العليا بمثابتها المؤسسة الثقافية (الدينية) الرسمية ، التي نيطت بها مهمة المحافظة على نصوص العهد العتيق . أما تلك المدونات الأولى فقد تكونت من أناشيد متعددة ، ومن نبوءات يعقوب وموسى ، والوصايا العشر ، والنصوص التشريعية . وقد أدخلت هذه المدونات جميعها في متن العهد العتيق على نحو متفرق من فصوله وأسفاره .

وفي مرحلة لاحقة يفترض أنها في بدايات الألف الأول قبل الميلاد ، القرن العاشر ، أو ربما - بترجيح أكبر - في القرن التاسع [2] ، يتم تدوين **«الرواية اليهْوية»** . وهذه الرواية هي التي مثلت ، لاحقاً ، البناء الهيكلي الرئيسي للأسفار

1) انظر حول ذلك : موريس بوكاي - دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٣ . الا أن هنالك رأياً آخر جديراً بالتمعن ، يعلن أصحابه «أن اقدم الكتابات اليهودية القديمة تعود إلى القرن التاسع قبل الميلاد ، وهي مكتوبة بابجدية لا تختلف بأي شيء عن الأبجدية الفينيقية» . تاريخ العالم - أكاديمية العلوم السوفييتية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٩١) .

2) انظر حول ذلك : موريس بوكاي - دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٣ ، ٢٨) .

وإذا أخذنا هذه المعطيات وغيرها مما يتصل بتحديد المراحل الأولى لكتابة النصوص التوراتية ، كما طرحها جمع من الباحثين (مثلاً : ول ديورانت - قصة الحضارة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٦٨-٣٦٩ ؛ أحمد سوسه - العرب واليهود في التاريخ ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٣٨ ؛ حرب فرزات - ندوة التوراة والتراث ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨٣) وجدنا أن ما يعلنه جمع آخر من الباحثين على صعيد هذه المسألة ، يثير الكثير من التساؤل . فمحمد عفل يكتب حول ذلك ، دامجاً بداية الكتابة التوراتية بكتابة الطبعة السبعينية وماتلاها من طبعات للتوراة : «لايمكننا اعتماد القول ببداية كتابة التوراة بدءاً من الالف الأول قبل الميلاد كوثيقة ، لعدم وجود مثل هذه الوثيقة . لدينا الطبعة السبعينية ، ثم تأتينا الطبعة (البشيطة) بالسريانية ، وتأتينا الطبعة (الفولقاطة) باللاتينية . وتواريخ هذه الطبعات كما هو مفترض منتصف القرن الثالث من ٢٥٠-١٥٠ ق.م بالنسبة للسبعينية ...» (محمد محفل : المرجع الأخير مع معطياته ، ص ٨٦) .

فالطبعة السبعينية المذكورة هي ، كما هو معروف ، ترجمة يونانية للتوراة تقرر «منذ القرن

الخمسة الأولى من التوراة ، أي ما يعرف بأسفار موسى الخمسة . وظاهر أن إطلاق تعبير «يهوية» على تلك الرواية مشتق من اسم الرب «يهوه» ، الذي هيمن وبرز فوق كل الأرباب لدى محرري هذه الوثيقة .

وبعد مرحلة ليست طويلة ، تكونت رواية أخرى تحت اسم «الرواية الالوهيمية» ، أضيفت إلى الأولى ، لتمثلا معاً نصّين متمايزين من حيث التسمية الإلهية ، وموجودين في سفر التكوين ، أي في السفر الأول من أسفار موسى الخمسة . فبدلاً من يهوه ، نواجه هنا «الوهيم» . ولعل هذا الاسم هو اسم جمع وليس اسماً مفرداً ، بحسب رأي بعض الباحثين ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل . وإذا ما وضعنا في اعتبارنا أن هذه الرواية الالوهيمية نفسها تنقسم ، بدورها ، إلى قسمين ، ظهرت أمامنا ، بوضوح ، إمكانية تفتيت الاسفار الموسوية الخمسة وتجزيئها ، وذلك على نحو ينفي عنها تصور الوحدة النصّية المنطقية والدينية .

تظهر بعد ذلك ـ في القرن الثامن قبل الميلاد ـ على رأي بعض الباحثين ، أو في القرن السابع قبل الميلاد ، بحسب البعض الآخر منهم ـ وثيقة ثالثة ، هي «سفر التثنية» ، الذي يعتبر أحد أسفار التوراة الخمسة . وتستمر عملية التدوين ومعها ، كذلك ، عملية التفتيت والتجزيء للنصوص ، حيث نواجه نصاً رابعاً للتوراة ، يدعى بـ «النص الكهنوتي» . أما مرحلة تكونه فيعتقد أنها تعود إلى القرن السادس قبل الميلاد ، أي الى وقت النفي والتشتت ، أو ما بعده .

وقد ظهر لاحقاً أن المسألة الخاصة بمصادر التوراة ـ أسفار موسى الخمسة ـ اكثر تركيباً وتعقيداً واتساعاً مما كان معتقداً لدى جل الباحثين التوراتيين [1] . «ففي

---

الثالث بعد الميلاد فقط أن تحرر بالعبرية . . تلك الترجمة اليهودية التي ظلت حتى ذلك الوقت مصوغة باللغة العربية ـ الآرامية» . (بيير روسي : مدينة إيزيس التاريخ الحقيقي للعرب ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢١-٢٢) .

١) حين يتضح ان هذه المسألة تُفضي ـ عبر مزيد من تفحصها وتقصيها ـ الى مواقف ووضعيات اكثر تركيباً وتعقيداً واتساعاً ، فان ذلك لايخرج عن طبائع البحث العلمي التاريخي والتراثي . ولاشك أن الإقرار بمثل هذا الرأي لا يمكن أن يقود إلى التشكيك في قيمة ما ينجز على صعيد البحث المعني ؛ كما لا يستطيع أن يؤدي إلى «تعليق» مسألة التأريخ لكتابة اسفار «العهد العتيق» . وعلى هذا ، فحين يعلن البعض ـ بالرغم من ذلك ـ عن الشك في قيمة ذلك البحث

١٩٤١ استطاع أ . لودز A.Lods أن يميز في الوثيقة اليهوية ثلاثة مصادر ، وفي الوثيقة الاليهيمية أربعة ، وفي سفر التثنية ستة ، وفي النص الكهنوتي تسعة ، وهذا (دون حساب الاضافات الموزعة بين ثمانية محررين) ، كما يقول الأب ديفو . ومنذ فترة اكثر قرباً وصل التفكير إلى (أن كثيراً من نواميس أو قوانين اسفار موسى الخمسة كان لها ما يوازيها خارج التوراة وفي فترة تسبق بكثير التاريخ المنسوب الى هذه الوثائق) ، وان (عدداً من روايات أسفار موسى الخمسة يفترض وجود مصدر آخر اكثر قدماً من ذلك الذي يفترض أن هذه الوثائق قد خرجت منه)» [1] .

إذا كان الأمر ، إذن ، على هذا النحو المركب والمعقد فعلاً ، فإنه تبرز أمامنا ، على التو ، مجموعة من النتائج ذات الدلالات الكبرى والغنية بالآفاق البحثية بالنسبة الى قضية الأصول التاريخية والتراثية للتوراة ، وللعهد العتيق بصورة عامة . تلك النتائج نستطيع أن نصوغها كما يلي :

١ ـ ان نصوص اسفار العهد العتيق ـ الماثلة أمامنا بأشكالها الحالية والتي قد لا نسمح لأنفسنا بوصفها بـ «الناجزة» انطلاقاً مما قد يحدث على صعيد إدخال اضافات أو تعديلات جديدة عليها ـ تمثل صيغة ملفقة عن مجموعة من النصوص المتعددة الأصول والمناحي ، والمتنوعة بكتبتها وبالمعلقين والشراح عليها وبالمفسرين لها ؛

٢ ـ «الحقيقة» ، التي تطمح تلك الأسفار إلى تقديمها ، تقدم نفسها ، بوضوح ، على أنها ـ على الأقل ـ ذات شخصية مركبة ، ومن ثم ، فإن القول بأن

---

على نحو كلي ، واصلاً الى حدود المطالبة بتعليقه ، فانه من المحتمل ان يكون قد انطلق ، في موقفه التشكيكي ، من ان تلك الأسفار تشكل كتاباً «موحّداً» ارتبطت به «الأمة» اليهودية منذ نشأتها ، وارتبط هو بها . (انظر مثل هذا الرأي لدى اسبيروجبور في رد له على ندوة التوراة والتراث ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، حيث يكتب على الصفحة ١٩٦ مايلي : «أما مسألة تواريخ كتابة أسفار العهد القديم ، فبعد اكثر من ٢٠٠٠ ـ ٣٣٠٠ سنة ، لا يبقى لنا سوى تركيب النظريات حول الكتبة والتواريخ والمقارنات الأدبية والتاريخية . انما الحقيقة الثابتة هي أن العهد القديم هو كتاب أمة ارتبطت به منذ نشأتها حوله يوماً بعد يوم»).

١) موريس بوكاي : دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٩ .

هذه الأخيرة تنطوي على مصداقية (بمعنى التماسك المنطقي الداخلي) ومصداقية نظرية معرفية تاريخية (بمعنى أداء الحدود الضرورية من التطابق النظري المعرفي التاريخي بين نصوص العهد العتيق من طرف والأحداث والوقائع والأسيقة التاريخية التي تتحدث عنها) ، يمثل وهماً ايديولوجياً نيطت به وظيفة محددة من قبل الكهنوت اليهوي ؛

٣ ـ ان نصوص العهد العتيق الماثلة أمامنا بأشكالها الحالية تقدم ، في شخصها نفسه وفي مجمل الأمر وأساسيته ، موقفاً تراثياً ، قبل أن تكون ممثّلة لموقف تاريخي . ذلك لأن هذا الأخير يجري تغييبه في النصوص المعنية لصالح عملية متصلة ومضطردة من مواقف الاستلهام التراثي والتبني التاريخي والعزل التاريخي . وجدير بالذكر أن تلك العملية تمت وظيفياً من مواقع ومداخل بؤرة واحدة مهيمنة . أما ما نعنيه بذلك فهو أننا ، هنا ، نواجه تجييراً لـ «الحدث التاريخي» الواقعي المشخص أو المتوهَّم المختلق لصالح مجموعات من اليهود العبرانيين ذوي المواقع المختلطة الوظائف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية ، ولكنَّ الناحيةِ صُعُداً وبشكل متصل باتجاه التمحور الوظيفي السلطوي ، الديني والسياسي والاجتماعي والاقتصادي . وكما يشير سياق الحديث الذي أفضنا فيه ، في مواضع سابقة ، فان هذا التمحور تجسد في شخص الفئة ـ الطبقة الكهنوتية .

تلك النتائج الثلاث المستنبطة من مجريات عملية صوغ «النصوص العتيقة» سوف نجدها تكوّن قاسماً مشتركاً في متنها من ألفه إلى يائه ، محدثةً ـ بذلك ـ صعوبة منهجية أمام البحث النقدي التاريخي والتراثي في النصوص إياها . ولعل هذا الأمر ـ وأموراً أخرى ليست ضئيلة ـ يجعل من هذه الأخيرة بعيدة كل البعد عن أن تكون موضوع بحث تاريخي ، أو يجعلها ـ في أقل تقدير ـ ذات قيمة ثانوية هامشية على هذا الصعيد ؛ في حين أنها تبرز من حيث هي مادة بحث لأنساق علمية متعددة ، منها البحث التراثي .

في مثل تلك الحال البالغة التركيب والتعقيد ، تبرز الأهمية الخاصة لعملية تقصي تاريخ استلهام أو تبني أو عزل «النص العتيق» . إذ من شأن ذلك أن يسهم في اكتشاف دلالاته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية ، وأن يضيء ـ من

ثم ـ كيفية انجاز تلك العملية وحدودهـا . يتـم ذلك ضمـن اعتبـارات متعـددة متنوعة ، منها المطابقة بين النص والمرحلة التاريخية التي يخبر عنها في سياقه . وفي هذه الحالة ، يمكن الإمساك بدلالاته تلك حتى وإنْ لم يكن (أي النص) متحدراً من المرحلة المشار إليها ، وكذلك ـ وهذا له أهميته المخصصة ـ حتى إذا كن هذا النص ملفقاً باسم غير تاريخي أو بأسماء غير تاريخية (وهمية) .

ان تلك الأوجه المنهجية من المسألة المطروحة يمكن أن تكون مداخل إلى فهم إشكالية تكوّن التوراة (أسفار موسى الخمسة) ومجموع نصـوص العهـد العتيق ، بصورة عامة . وإذا ماعملنا على تكثيف وضبط هذا الرأي، أمكننا القول بضرورة التمييز بين نسقين اثنين من البنى النصّية ، واحد كاذب ، وآخر صادق . أما إطلاقنا صفتي الكذب والصدق على ذينك المستويين ، فيتم بالمعنـى التاريخي وبالدلالـة التاريخية . وإذا كان هذا الاعتبار يقودنا إلى اضفاء صفة المصداقية التاريخية على النسـق الثاني من البنى النصيةوإلى نزعها عن النسق الأول من هذه الأخـيرة، فان ذلك لايعني أن هذه النسق الأول (الكاذب) يفتقد إلى الدلالة التاريخية والتراثية والى الايحاء التاريخي التراثي ؛ انه يظل حائزاً على مثل هذه الدلالة ، ولكن ضمن لون محدد من خصوصية الموقف .

إننا وإن كنا نواجه كثيراً من الشك في صحة المعلومات المقدمةحول أماكن وشخصيات توراتية عديدة ومتفرعة باتجاهات شتى ، مثـل شخصية موسى [1] ؛ فان الأمر ذاته نلقاه في نصوص أخرى من العهد العتيق . ففي النصوص المسماة «الكتب التاريخية» ، ظهر ان أحداثاً معينة ومعروفة ويجري تناقل أخبارها على مدى مراحل طويلة ، مثل تدمير مدينتي جيريشـو Jericho وأي Ay ، لايمكـن الإقـرار

---

١) يكتب ـ على سبيل المثال ـ فرويد حول شخصية موسى مايلي : «ان موسى ، الرجل الذي كان للشعب اليهودي محرراً والذي وهب هذا الشعب شرائعه وديانته ، ينتمي إلى عصر موغل في القدم يبيح لنا ان نتساءل على الفور عم اذا كان ينبغي فعلاً أن نعده شخصية تاريخية أم أنه لا يعدو أن يكون شخصاً خرافياً . . ونحن لا نملك عنه من معلومات سوى تلك التي تقدمها لنا الكتب المقدسة والموروثات اليهودية المكتوبة» . (سيغموند فرويد : موسى والتوحيد ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١) .

بحدوثها من موقع العلم الحديث ؛ وكذا الأمر فيا يتصل بكتاب صموئيل وكتب الملوك . فهذه وذاك كتب مشكوك بقيمتها التاريخية شكاً مسوّغاً . ويزداد الأمر إبهاماً وغموضاً وإشكالية حين لا يكون أمام الباحث نص آخر يرتكن إليه غير نص العهد العتيق . ولعل كتابيْ عزرا ونحميا يمثلان شاهداً بارزاً على ذلك . فهما يقدَّمان على أنهما يتصلان بزمن غير معروف ، وذلك بسببٍ من غياب نصوص وثائقية خارج النص الذي يقدمه لنا «الكتاب المقدس» [1] .

ولعل الأمر يتضح اكثر ويفصح عن مزيد من أوجهه وتلوناته إذا وضعنا باعتبارنا أن تلك الكتب المسماة بـ «الكتب التاريخية» نيطت بها مهمة مزعومة ، هي «التأريخ» لليهود العبرانيين منذ دخولهم بلاد كنعان (فلسطين) وحتى مرحلة الشتات والنفي (الدياسبورا) الى بابل . وهذه كانت مرحلة طويلة مديدة تنطلق من نهايات القرن الثالث عشر قبل الميلاد ، كما أتينا سابقاً على ذلك ، لتستقر في القرن السادس قبل الميلاد . فإلى جانب صعوبة التأريخ لهذه لمرحلة ، بما تحتوي عليه مما سميناه «نسقاً كاذباً» من النصوص ومن تداخل هذه بالنسق الصادق منها ، لابد وأن نلاحظ أن الخط «المنهجي» المتبع في عملية التأريخ المذكورة يضع لنفسه هدفاً مسبقاً ومحدداً ، هو المواءمة الدائمة للواقع التاريخي المشخص مع المقتضيات والاحتياجات اللاهوتية الكهنوتية ، ومن ثم تطويع ذاك لهذه على نحو لاهوتي وثوقي .

ولايخرج عن ذلك الخط «المنهجي» ما يسمى «الكتب النبوية» . فهذه الكتب ـ وقد اتصلت اساساً بالمرحلة الممتدة من القرن الثامن الى القرن الثاني قبل الميلاد ـ تمثل مواقف وردود فعل على أحداث اجتماعية وسياسية واقتصادية ألمّت باليهود ، حيث كانوا في فلسطين ومع خروجهم منها ، وبعد عودتهم إليها من النفي البابلي . أما الخصيصة التي جسدتها تلك المواقف وردود الفعل فقد تمثلت برغبة جامحة مطاردة في تطويع الواقع المأساوي المشخص لها على نحو يجعل منه عقوبة ضرورية لـ «المختارين المصطفين» من «الشعب المختار المصطفى» ، وذلك

---

١) انظر حول ذلك : موريس بوكاي ـ دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٣-٣٤ .

لتنكرهم لمبادئهم (الناموس والشريعة) ، وبحيث تتحول العقوبة إلى دعوة صارخة مباشرة للانصياع الى يهوه الرب ، وإلى طلب العفو والمغفرة منه استعداداً للولوج في مرحلة الخلاص والسعادة . ذلك ما نلقاه في رؤيا دانيال وكتاب يونس ، وغيرهما .

يبقى أن نذكر أن ما يسمى «كتب الشعر والحكمة» يمثل وجهاً آخر من أوجه «العهد العتيق» . ففيها نواجه ما نطلق عليه «الموروث الشعبي» و «الحكمة الشعبية» وقد امتزجت بصور عديدة من الشعر والنثر المتحدرة من أصول كهنوتية وملكوتية (نسبة إلى مرحلة الملوك) . وعلى رأي رهط من الباحثين [1] ، كان الشعر أو النثر الغنائي سباقاً في النشوء أثناء المراحل البشرية الأولى ـ البدائية ، حيث لم تكن قد تكونت بعد ـ بطبيعة الحال ـ امكانات مناسبة ، بحد ضروري ، لصياغتها كتابياً . وهنا ، نجد أنفسنا ثانية أمام الصيغة الشفهية للتداول الذهني ولتبادل الأفكار والتصورات ، وكذلك لحفظها وتقديمها من قبل السابق إلى اللاحق .

ذلك الأمر نفسه نتبينه ، وإنْ في إطار الخصوصية النسبية لذهنية اليهود العبرانيين، في موروثهم «الشعري والحكمي». وهذا الموروث نفسه تكوّن على امتداد فترات طويلة تتجاوز تسعة قرون من الزمن ، بدءاً من تكوناتهم القبلية قبل دخولهم فلسطين (وربما ايضاً مصر) ، وانتهاءاً بالأشكال المتقدمة من هذا الشعر وتلك الحكمة ، وذلك بأقلام فريق من ملوكهم وكهنتهم ، ومن دار في فلكهم الديني السلطوي .

من تلك الأشكال الشعرية والحكمية المتقدمة ما يأتي في العهد العتيق تحت اسم «المزامير»[2] ، التي انجز الملك داود جانباً منها وانجز ما تبقى منها فريق من

---

١) مثل ادموند جاكوب وموريس بوكاي (انظر حول ذلك : نفس المرجع السابق ومعطياته ، ص ٢٠) .

٢) «الزبور كلمة وردت في الشعر الجاهلي وفي القرآن . . ولم ترد في التوراة ، ويسمي المفسرون الزبور (مزامير داود) المعروفة عند اليهود والمسيحيين . واكثر المزامير ترجع لداود النبي ، وبعضها وضعت بعد . عرفت للزبور ترجمة عربية في تاريخ مبكر ، يذكر الكندي اجزاء منه في رسالته» .

الكهنة (وقد كانوا ، كما مر معنا في موضع سابق ، محتكري مجمل الأدوات الذهنية ، بما في ذلك وسائل التعبير عنها) . ويبرز من ذلك ، أيضاً ، كتاب النبي الشهير بصبره وحكمته في الموروث الشرقي عموماً ، وهو أيوب . وبالطبع ، لا يجوز ، في هذا السياق من الحديث عن نصوص العهد العتيق ، اغفال النشيد المعروف باسم «نشيد الانشاد» . فهذا يمثل مواقف رمزية تعمر بالدلالات الجنسية الخِصبية والالهية والطبيعية ، التي تفصح ـ بكثير من الحسّية الواضحة ـ عن أصول قديمة لها (سومرية وبابلية الخ . . .) .

* * *

ان «العهد العتيق» يغدو ، والحال على النحو الذي عرضنا له بشيء من التفصيل ، كتباً في كتاب واحد ، وأسفاراً في سفر واحد ، ومشكلات تاريخية تراثية في مشكلة تاريخية تراثية واحدة . وإذا كانت صيغة العلاقة المهيمنة ، هنا ، بين «الواحد والمتعدد» ذات طابع تلفيقي يفتقد الوحدة البنيوية الداخلية المنطقية والتاريخية والتراثية بين النصوص الكثيرة التي ينطوي عليها ويعبر عنها ، فإنها (أي العلاقة) تظل قائمة بين هذه الأخيرة وتفصح عن نفسها وتشير إلى توجهاتها . إنها تفعل ذلك على أساس ذهنية تلفيقية تجمع بين المتنافرات والمتناقضات والمتعارضات، دون إبداء أي حرج بسببها أو محاولة لتجاوزها أو إخفائها. ولما كانت المسألة ذات توجه مفتوح ، أي لا تتوقف عند ذلك الموقف بل تتعداه الى طرح السؤال حول المصداقية التاريخية والسياق التراثي لتلك النصوص ـ كما مر معنا آنفاً ـ، فإنه يصبح لزاماً علينا ومن موقع «الكشف عن الأوراق الدَّرْسية» أن نعلن ، مع موريس بوكاي ، بأن «التعرف على مصادر هذه النصوص اليوم عسير جداً في بعض الأحيان» [1] .

---

(احمد سوسه : العرب واليهود في التاريخ ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، جزء ٢ ، ص ٨٩٠) .

١) موريس بوكاي : دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٨٤ .

ومن طبائع الأمور ، التي أتينا على ايضاحها ، أن تكون تلك الوضعية المتسمة بالغموض والإشكالية والاحتمالية قد لقيت تدعيماً وتكريساً على أيدي الورثة الشرعيين للكهنوت العبراني الكلاسيكي ؛ نقصد بذلك الكنيس اليهودي والكنيسة المسيحية (البولسية) . ذلك لأن انتزاعها (الوضعية) من سياقيها التاريخي والتراثي ورفعها إلى ما فوق «شبهات» الإتساق المنطقي النصي ، من شأنها أن يظهراها بمثابتها أمراً فوق التموضع التاريخي الزمني ، وبعيدة عن السياق التراثي ، ومكتفية بذاتها ولذاتها منطقياً . وهذا ، بالضبط ، ما نُظر إليه على أنه العنصر الأحسم أو ـ على الأقل ـ أحد العناصر الحاسمة في ديمومتها واطلاقيتها .

من ذلك الموقع الـمُصَرّ عليه إصراراً، كان قميناً برجال الكنيس والكنيسة وآبائهما العظام أن يتنطحوا لهذه المهمة الكبرى تدعيماً وتوثيقاً ومنافحة . من هؤلاء القديس اوغسطين (٣٥٤-٤٣٠)، الذي هو ابرز آباء الكنيسة عموماً والذي اعلن ـ في حينه وبوضوح ـ المبدأ «المنهجي» اللاهوتي الكنسي التالي: «إن مؤلفات الكتب المقدسة ، هذه التي تعرف بالقانونية هي فقط التي تعلمت أن اعطيها انتباها واحتراماً كاعتقادي الحازم بأنه ليس هناك أحد من كتابها قد أخطأ . فعندما ألتقي في هذه الكتب بدعوى تبدو مناقضة للحقيقة ، فإنني عندئذ لا أشك في أن نص (نسختي) لا يحتوي على خطأ أو أن المترجم لم يترجم النص الأصلي بشكل صحيح أو ان مقدرتي على الفهم تتسم بالضعف» [1] .

وهكذا إذن وبعد تبيّننا للإصرار الذي تأخذ به المؤسسة الكهنوتية إزاء ديمومة واطلاقية «النصوص المقدسة» ، نرى كم تكتسب المسألة تعقيداً بعد تعقيد وإشكالاً بعد اشكال ، بحيث يسهم ذلك بقوة في تضييع التراتب والتناسق التاريخيين للنصوص المذكورة . أما ما قد ترتب على ذلك فقد نهض على انه أدى الى تداخل الأزمنة التاريخية والعلاقات التراثية ، مما جعل من التاريخ تراثاً ومن التراث تاريخاً . وبذلك ، نكون وجهاً لوجه أمام الحصيلة المؤكدة والخطيرة التالية ، وهي تغييب الحقيقة التاريخية والأخرى التراثية بصيغتيهما الخصوصيتين ، لتبقى الحقيقة في صورتها العامة أو ـ وهذا هو الأغلب ـ في دلالاتها التاريخية والتراثية غير المباشرة

---

١) ضمن : نفس المرجع السابق ومعطياته ، ص ٥٧ .

وغير المنضبطة وغير المضبوطة . وبتعبير آخر يضح أن نقول ـ على وجه التغليب والترجيح ـ ان ماهو حدثٌ تاريخي ، يُقتطع من تموضعه التاريخي ، ليغدو ـ على أيدي «الورثة» ـ حدثاً تراثياً ، يمثل نسيج ذاته ، أي مقتطعاً من جذره التاريخي .

فالمجموع المؤلَّف من نصوص متنافرة تنافر الأيدي المتعددة المتعاقبة والفاعلة فيها تعديلاً وتطويلاً وتقصيرا وتهميشا وتضخيما وحذفاً وإتلافا واختلاقاً او اضافة الخ . . ، ان هذا المجموع لم يكن ليتوقع منه ـ في نهاية المطاف ـ اكثر من أن يتحول الى مجموعة متلاصقة من المواقف والنظرات الايديولوجية المنتظمة في إطار من عمليات الاستلهام التراثي والتبني التاريخي والعزل التاريخي . وهذا ، بالضبط ، ما يدعونا إلى ان نشك كبير الشك وأعمقه في أن تلك النصوص تقدم ، في شخصها ، وثيقة تاريخية أو تراثية مباشرة ؛ وإن ظلت ـ في كل الأحوال ـ تمثل موضوع بحث تاريخي أو تراثي ، إضافة إلى كونها موضوع ابحاث علمية أخرى متعددة ، آثارية ولغوية وجمالية الخ . . [1]

وإذا قلنا ان ذلك «المجموع» يصبح ـ في آخر المطاف ـ ذاك المركب من المواقف والنظرات ، فإن تحفظاً نسبياً على الصيغة المنوه بها لابد وأن يعلن عن نفسه . المسألة المعنية ، هنا ، تتحدد بأن مجموع النصوص المذكور ، أي نصوص العهد العتيق ، لا ينطوي ، من حيث هو كذلك ، أي من حيث هو أمشاج ايديولوجية ملفقة ، على نقطة توقف بالمعنى الحدّي المنطقي . فهو قابل ، أبداً وبصورة مضطردة، لأن يكون موضوعاً لاتجاهات جديدة من التعديل والتطويل والتقصير والتهميش والتضخيم والحذف والاتلاف والاختلاق والاضافة الخ . . .

---

١) الأمر يصل لدى بيير روسي الى حد التأكيد على مايلي : «ان التاريخ لا يعترف لداود أو سليمان في الحقيقة ، اكثر مما يعترف لأخيل أو أوليس . . وانه من السفه ان تحسب الوثائق التوراتية ، المؤلفة باليونانية بعد حوالي ١٣٠٠ ، الى ١٥٠٠ سنة تلت الأحداث ، أو أنه من الصواب ان تكتب في أيامنا وتستعمل هذه الوثائق من قبل علماء جديين يستمرون في سرد التواريخ الاستقرائية ، وسفر الملوك ، وكتاب صموئيل كما لو أننا نعني بهذا صوراً فوتوغرافية لرجال وأماكن . ان اليوم الذي يتوقف فيه العهد القديم عن تغذية علمنا التاريخي ، يغدو شرحنا لأمور الشرق محرراً من امبراطورية الأفكار المسبقة» . (بيير روسي : مدينة ايزيس التاريخ الحقيقي للعرب ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٨) .

وغالباً ما يحدث ذلك وفق الاحتياجات الايديولوجية والسياسية ، التي تنبعث من التحـولات التـي تطـرأ على ظروف اليهـود ومتغيراتهـم الجغـرافية والسياسية والاقتصادية [1] .

والأمر هو ، فعلاً ، كذلك . فنحن نواجه أمامنا مثـالاً بالـغ الدلالـة على ما نحن في صدده . ذلك هو ما يسمى بـ «أسفار الابوكريفا»[2] . فهذه الأخيرة ، التي عمّ استعمالها تحت هذا المصطلح على يد ايرونيموس في عام ٤٢٠ م ، يُنظر إليها من قبل بعض الأوساط المسيحية واليهودية شذراً وبشيء من الامتهان ، اعتقاداً بأنها مؤلفات انجزت تحت اسماء ملفقـة ، وبأنهـا لا تمتلك القـدر الضروري من المصداقية التاريخية و«الدينية» . فإذا كانت الكنيسة البروتستانتية قد كفت نفسها بما أصبح شائعاً ومهيمناً من نصوص العهد العتيق ، التي تقع في تسع وثلاثين سفراً تبدأ ، كما هو معروف ، بسفر التكوين وتنتهـي بسفـر ملاخـي ، فإن الكنـائس الأخرى ـ الكاثوليكية والارثوذكسية الشرقية ـ أقـرت نسخـة أخـرى من العهـد العتيق ، تتضمن ، اضافة الى ذلك ، خمسة عشر سفراً آخر . أما هذه الأخيرة فهي التي اكتسبت اسم «الأبوكريفا» .

---

١) لنتمعن ، مثلاً ، فيما نواجهه في «موسوعة الصهيونية واسرائيل ـ رافـايل باتـاي ، نيويورك ١٩٧١، ص ١٢٦٢» : «الصهيونية السياسية التي اطلقت للوجود من قبل هرتزل عام ١٨٦٨ والتي أدت إلى تكوين دولة اسرائيل عام ١٩٤٨ ، ترجع جذورها الى التاريخ اليهودي ، والديانة اليهودية ، والتقاليد والإحساس الشعبي لدى اليهود . ان التاريخ اليهودي يبدأ من وصية الاله الموجهة لابراهيم (انطلق .. الى الارض التي أريك ـ سفر التكوين ١٢/ ١) ، ومن الوعد الالهي بأن أرض كنعان ستصبـح ملـكاً للذرية ابـراهيم (سفـر التـكوين ١٢/ ٧)» . ويعلمنـا Mamie G.Gamoran مايقترب من ذلك في كتابه The new jewish History- The Union of American Hebrew Congregation, New York, fourth Printing 1960, P.VII):

إن على الأطفال اليهود «ان يشعروا بأن تاريخ شعبهم قصة غير منتهية عليهـم هم أن يشاركوا فيها» .

٢) بالأصل ، كانت هذه الأسفار تعني «النصوص التي لم تُضمن في القانون العبـري للعهـد القديم ، وإنما في ترجمته اليونانية السـبعينية (Septuaginta). من ذلك أسفـار المكابيين ، وسفـر يهوديت ، وسفر طوبيا ، وسفر الحكمة» . (Meyers Neues Lexikon, in acht Baenden 1,1961 VEB Bibliographisches Institut, Leipzig, S. 312)

ولعل وجه الأهمية والطرافة في ذلك الأمر وبالنسبة الى ما نحن بصدد البحث فيه الآن ، يكمن في التحول الدلالي والوظيفي ، الذي طرأ صرّاحاً على معاني ذلك المصطلح . فقد تحول معناها الأول ، الذي تحدد بكونها «خفية ومستورة» ، الى المعنى الأخير الذي أُلحق بها ، وهو أنها كتب «موضوعة» و «غير متفق عليها» ـ أي لا وجود لها أصلاً في أسفار موسى الخمسة ـ، مروراً بالمعنى الذي نُظر إليها ، بحسبه ، على أنها باطلة زائفة من حيث الأساس [1] .

في هذه العملية ـ بمجملها وعمومها ـ نلاحظ ما أشرنا إليه من قبل ، وهو خضوع الآلية الداخلية لتلك النصوص جميعاً (الواردة في العهد العتيق بمختلف طبعاته وصيغه) لاتجاهات ورغبات متنامية من التعديل والتطويل والتقصير والتهميش والتضخيم والحذف والائتلاف والاختلاق والاضافة الخ . . [2]

والآن إذا وضعنا ذلك المركّب الضخم و «المترهّل» من القضايا والقضايا الفرعية باعتبارنا ، واجهنا إشكالية الموقف التأريخي على صعيد «العهد العتيق» ، بكل حدتها ومصاعبها المنبعثة ـ خصوصاً ـ من ضآلة القدرة على ممارسة النقد الداخلي والنقد الخارجي لهذا الأخير .

فإذا ما تناولنا نصوصاً من هذا العهد بالصيغة الأكثر تخفيفاً ، فإننا سوف نشير إلى ما نراه تتويجاً للموقف : ان الذين جمعوها كانوا ـ في أحسن الأحوال ـ كتبة شهادات بأفعال انصرمت منذ وقت أو آخر ، وانهم ـ في أسوأ الأحوال ـ لم يكونوا

---

١) انظر حول ذلك : محمد بيومي مهران ـ دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم ، جزء ٢ مطبعة الأمانة ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ٥١ـ٥٢ ؛ وكذلك : صابر طعمه ـ التراث الاسرائيلي في العهد القديم وموقف القرآن الكريم منه ، دار الجيل بيروت ١٩٧٩ ، ص ٢٦٨ـ٢٧٠ .

٢) لعلنا نضيف إلى ذلك ان «التلمود» أسهم في تعقيد الصورة وفي جعلها اكثر تركيباً واتساعاً . فهذا المؤلَّف الضخم ، الذي أضيف على نحو قطعي الى «العهد العتيق» ، هو «عبارة عن موسوعة تتضمن الدين والشريعة والتأملات الميتافيزيقية . . وقد بدأ تدوين التلمود مع بداية العصر المسيحي . ولم يتم ذلك إلا في القرن الخامس ، ويقال في القرن الثاني عشر ، أي ان تأليفه استغرق مايقرب من خمسمائة عام . . وان حوالي الف حاخام قد اشتركوا في (تأليفه) . ويبلغ عدد صفحاته حوالي ستة آلاف صفحة» . (عبد الوهاب محمد المسيري : موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية ـ القاهرة ١٩٧٥ ، ص ١٤١ـ١٤٢) .

اكثر من منتحلين لها على نحو جعلوا منهـا مطية دينية أو سياسية أو دينية وسياسية لهم . ولابد من التعقيب بأن «الانتحال» في مثل هذه الحالـة ، لا يمثـل - بالمقـام المنهجي الأول - تزويراً بالمعنى الأخلاقي القيميّ ، بقدر ما يعني استلهامـاً تراثياً وتبنّياً تاريخياً غير معلن عنهما ، أي مقدّمين على نحو يسمح بفهمهما على أنهما ، حقاً ، انتحال أو سطو .

ويبقى القول ضرورياً ، في هذا المعقد المُنهك من المسألة ، بأنه من موقـع العلاقة بين الايديولوجيا من طرف وحركتيْ التاريخ والتراث من طرف آخر ، تظل عملية الانتحال أو السطو تلك تنطوي على حدٍ ما من المشروعية الايديولـوجية . وهذا ، بدوره ، يشير إلى أن وضعية دينية ما حتى وإن كانت منطوية على تلك السمة من الزيف (الانتحال أو السطو) ، فإنها تبقى محتفظة بدلالاتها الايديولوجية والاجتماعية المشخصة ، تلك الدلالة التي تدخل - على كل حال - في إطار مصداقية متوسِّطة للأحداث التي تخبر وتتحدث عنها ؛ وهي ، لذلك ، لا تفتقـد شرائـط المشروعية الأيديولوجية والاجتماعية . ومن هنا ، فان تعاملنا مع نصوص «العهـد العتيق» لابد وأن ينطلق من أنها - حتى لو كانت جميعها زائفة أو منتحلة أو مَسْطواً عليها - تفرض نفسها على الباحث المؤرخ بمثابتها موضوع بحث صادق ، بالمعنـى الدلالي المأتي عليه . ولا يخفى ما لهذه الحصيلة من أهمية منهجية كبرى على صعيد البحث في التاريخ اليهودي عموماً ، وفي تاريخ «العهد العتيق» على نحو مخصص .

ان الأهمية المنهجية التي تنطوي عليها تلك المسألة تدعونا للاحاطة بها من موقع آخر لها لعل علم الدلالة قادر ، يداً بيد مع علم التاريخ ونظرية التراث [1] ، على الاسهام المعمق في ايضاحه . هاهنا ، يصح أن نميز بين صيغتين من العلاقة بين الفكر والواقع ، أي بين فكر يصوغ الواقع ذهنياً بمعنى ما وباحتمال ما وبمنحى ما ، وواقع يبرز بمثابته مؤشراً ايجابياً أو سلبياً على ذلك الفكر . الصيغة الأولى تتحدد بأنها تشتمل على ثلاثة احتمالات رئيسية كبرى ، هي تخلف الفكر عن الواقـع ، واستباقه له ، وأخيراً تطابقه معه على الصعيد الزماني . وفي هذه الحالات الثلاث

---

١) نحيل القارىء إلى كتابنا «من التراث الى الثـورة - حول نظرية مقترحة في قضية التـراث العربي ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً» .

يظل الحديث قائماً عن طابع مباشر واعتيادي ومنتظم للعلاقة المنوه بها . وهذا ، من طرفه ، يضبط هذه الأخيرة ، بحيث لا نجد أنفسنا مدعوّين إلى ملاحقتها عبر ما نسميه «فوق [1] الأقنية» الفكرية ، بل عبر «الأقنية» الفكرية تحديداً ، أي عبر الوسائط التي يظل ممكناً أن نشير من خلالها إلى البعد الواقعي للفكر ، وإلى الانعكاس الفكري للواقع ، على حدٍّ سواء .

أما الصيغة الثانية فتقوم على تلك الـ «فوق أقنية» ، وتتحدد بأن الفكر يتصل بالواقع عبر «دلالات رمزية» يمكن أن تظهر على جانب كبير من اللاواقعية ، أي بعيدة عن الواقع الذي يحيط بها ، وغير متفقة معه اتفاقاً بنيوياً . وهنا ، تبرز الـ «فوق أقنية» بمثابتها التعبير عن هذه العلاقة الناشزة بين الفريقين . وإذا ما قال كارل ماركس ، مرة ، بأن «اللغة هي الواقع المباشر للفكرة» ، [2] فإنه من الممكن ، ايضاً ، أن يقال ـ في هذا السياق وإتماماً له وتعقيباً عليه ـ بأن «الفكرة» تمثل الواقع المباشر لتلك الدلالات الرمزية ، تلك الدلالات التي ترتبط ، بدورها ، بالواقع عبر الـ «فوق اقنية» .

في اطار تلك الوضعية المركبة والمتراكبة ، يسهم الحدث التراثي في خلق مزيد من التراكم في» الفوق ـ أقنية» ، بحيث نجد أنفسنا ، مجدداً ومجدداً ، أمام جملة متعددة متراكبة ومتداخلة من الأنسجة الدلالية الرمزية ؛ مما يعقّد الرؤية إزاء هذه الأخيرة ، ويجعل مهمة إنفاذها فيها واستقصاء أبعادها وآفاقها أمراً يستدعي كثيراً من الحذر والتحفظ ، وكذلك الكثير من الدُربة والدراية في البحث . فإذا كنا نواجه الفكر ـ في الصيغة الأولى من العلاقة بين الفكر والواقع ـ مستقلاً استقلالاً نسبياً حيال الواقع ، فإننا ـ في الصيغة الثانية لهذه العلاقة ـ نواجه «الدلالات الرمزية» وقد امتلكت ، هي بدورها ، حداً من الاستقلالية تجاه نفسه بصفته هو نفسُهُ موضوعَ ومضمونَ هذه الدلالات . وربما صح التمثيل على ذلك بالفكرة الواحدة التي تنشعب باتجاهات متعددة ، لتقوم بأداء وظيفتها بأسيقة متعددة متباينة ، وأحياناً متناهضة متصارعة . وهذا يشترط ان تكون هنالك عملية

---

١) فوق meta .

2) Marx Engels: Werke, Band 3, Dietz Verlag Berlin 1959,S. 432.

استدراج لهذه الفكرة المركبة المتراكبة من قبل مجموعة من أنساق الواقع المتباينة في الزمن التاريخي ، وفي الوضعية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والثقافية . ويبنّ تماماً أن عنصر التأويل أو التفسير ، الذي يقترن ـ ضمن هذه العملية ـ بالاستلهام التراثي أو التبنّي التاريخي أو العزل التاريخي ، يمارس الدور الفاعل فاعليّة الوضعية الاجتماعية المشخصة نفسها التي ينطلق منها ، ويتكىء عليها ، ويتجاوزها سلباً أو ايجاباً ضمن الأدوات المتاحة له والخاصة به .

ان هذا الذي توقفنا عنده لعله يقدم لنا واحداً أو أكثر من واحد من المداخل المنهجية الدقيقة للاحاطة جدلياً تاريخياً وتراثياً ـ أي ـ هنا ـ على نحو «غير توراتي» ، بالإشكالية التاريخية والتراثية لنصوص «العهد العتيق» .

وإذا كنا ، فيما سبق ، قد أوردنا طرفا من مسألة تعدد الوثائق ، التي ألّفت ذلك الجمع التلفيقي المتنافر من نصوص العهد المعني ـ حيث وجدناها مؤلفة من أربع اكتشف لاحقاً طابعها المركب ونسيجها الأكثر تعقيداً ـ فاننا نلاحظ ، ايضاً ، حسب ادمونا جاكوب ، انه «في البدء لم يكن هناك نص واحد فقط ، بل كان هناك تعدد في النصوص . ففي القرن الثالث قبل الميلاد تقريباً كان هناك على الأقل ثلاث مدوّنات للنص العبري للتوراة . كان هناك النص المحقق (الماسوري) Massorethique ، والنص الذي استخدم ، جزئياً على الأقل ، في الترجمة إلى اليونانية ، والنص المعروف بالسامري (أو اسفار موسى الخمسة Pentateuque Samaritain . ثم بعد ذلك ، في القرن الأول قبل الميلاد ، اتجاه الى تدوين نص الكتاب المقدس لم يتم إلا في القرن الأول بعد الميلاد» [1] .

تلك اللوحة المركبة تضفي على الاشكالية المشار اليها آنفاً مزيداً من أوجه التعقيد والصعوبة في التقصي التفصيلي ، وذلك على نحو يدعم الرفض للزعم القائل بوجود نصوص متجانسة ومتوازنة منطقياً وتاريخياً وتراثياً . ولقد سبق أن أشرنا إلى ما كتبه بيير روسي من «أن أول ترجمة للتوراة اليهودية تتمثل في نص يوناني ألف في الاسكندرية في القرن الثالث قبل الميلاد تحت حكم بطليموس

١) موريس بوكاي : دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨ .

الثالث» [1] . وهذا يلقي ضوءاً على عملية تبلور النص العبري من مواقع النص المشار إليه ، الإغريقي السبعيني ، وعلى أساسه . فبحسب الباحث السابق الذكر ، يظهر أنه «من المنتظر أن تربك أصالة النص السبعيني الاغريقي التي لا تناقش والتي هي المصدر للتقليد العبري . . أصالة هذا النص هذه تربك علماء اليهوديات الذين يعاندون في ألآ يروا إلا الترجمة العبرية . ذلك أنه قد قُرر منذ القرن الثالث بعد الميلاد فقط أن تحرر بالعبرية تلك الترجمة اليهودية التي ظلت حتى ذلك الوقت مصوغة باللغة العربية ـ الآرامية» [2] .

أما ما يثير الانتباه ، حقاً ، على صعيد تعدد الأصول لنصوص العهد العتيق والمراحل المديدة التي مرّت بها عبر عملية استكمالها ووصولها الى الصيغة الراهنة ، فنلاحظه في أن النص العبري للتوراة اكتسب وضعيته الثابتة ـ في حدود الموقف ـ فقط في الفترة الممتدة بين القرنين التاسع والعاشر بعد الميلاد . وقد تم ذلك على أيدي اساتذة مدرسة طبرية الماسوريين ، الذين انجزوه على أساس اربعة مصادر ، هي النص الاغريقي السبعيني السابق الذكر ، وترجمة القديس جيروم اللاتينية ، والنص الآرامي ، والعناصر السريانية [3] .

ان ذلك من شأنه أن يقدم حوافز ومسوغات جديدة لتعميق ما أوردناه فوق من أن نصوص العهد العتيق لا يصح أن تكون مصدراً (بمعنى الكلمة المنهجي) للبحث التاريخي . أما السبب في هذا فيكمن في أنها تغيّب الحدث التاريخي في ردهات الحدث التراثي، ذلك التغييب الذي لعله يصل إلى حدود السطو التراثي. ان وجه التعميق الوارد في الوقائع المأتي عليها يكمن في أن تلك النصوص تقدم صورة أو صوراً شرقية (عربية) مصرية وبابلية وكنعانية قديمة ممهورة بتوقيع يهودي عبراني . أما أن تكون ممهورة بهذا التوقيع ، فان ذلك لا يعني النظر الى هذا الأخير على أنه «دخيل» على العملية ؛ انه يعني ، ضمن ما يعنيه ، أن النصوص العتيقة كانت من الترسانة الذهنية الشرقية بقدر ما كانت ـ عموماً وإجمالاً ـ ضدها وضد

---

1) بيير روسي : مدينة ايزيس التاريخ الحقيقي للعرب ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢١ .
2) نفس المرجع السابق ومعطياته ، ص ٢١ ـ ٢٢ .
3) نفس المرجع السابق ومعطياته ص ٢٢ .

الإعلان والتصريح بها كمصدر بعيد لها ؛ إضافة إلى ذلك ، يجدر القول بأن عملية «السطو التراثي» تلك اذ حدثت ، فإنها انطلقت من آلية العلاقة المتجادلة بين الداخل والخارج ، على نحو ما أوضحناه في مكان سابق .

وإذا عدنا إلى الصورة الشرقية الممهورة بتوقيع يهودي عبراني ، وجدنا أن ما يصح استخدامه ، على هذا الصعيد للتعبير عن واقع الحال ، متمثل بالعنوان الذي كتبه مديكو لأحد أبحاثه ، وهو «التوراة الكنعانية» (١) . فأنْ تكون التوراة «اليهودية العبرانية» توراة «كنعانية» ، يعني انها مستقاة من الكنعانيين ، بالرغم من أنها مقدمة باسم يهودي عبراني . ونحن نلاحظ أن القول بـ «كنعانية» التوراة ، كما طرحها الباحث المذكور ، أو بـ «بابليتها» أو بـ «مصريتها» ـ كما يحق لنا أن نستنبط الأمر من السياق القائم ـ يمكن بل يجب أن يؤدي بنا إلى طرح السؤال التالي ذي الدلالة الكبيرة بالنسبة الى ما نحن في سبيل تقصّيه : وهل يتبقى ، بعدئذ ، شيء لليهود العبرانيين ؟ نجيب على ذلك : بلى ؛ لقد تبقى لهم ، على الأقل وفي الحد الأدنى ، ما أنجزوه على صعيد عملية الاستلهام التراثي والتبني التاريخي والعزل التاريخي ، تلك العملية التي وجدت تجسدها وتجليها في شخص النصوص المعْنية ذاتها . لقد تبقى لهم شخصيتهم التي برزت في سياق ما استخدموه وما أنجزوه إزاء تلك (النصوص) من أشكال التعامل الذهني معها ، تلك الأشكال التي يمكن تكثيفها بثلاثة ، هي الاستلهام التراثي ، والتبني التاريخي والعزل التاريخي .

وعلينا أن نوضح ماهو جدير بالايضاح المبدئي المنهجي تعميقاً لما بعد ذلك السؤال والاجابة عنه . فإذا كنا قد أعلنّا أن شخصية اليهود العبرانيين في العهد العتيق هي تلك التي برزت في سياق ممارسة تلك الأشكال الذهنية الثلاثة حيال الموروث الشرقي المذكور آنفاً ، فإننا بذلك لا نريد القول أبداً بأن اليهود العبرانيين لم ينجزوا شيئاً نوعياً خاصاً بهم ، بمعنى ما وبقدر ما . لقد حققوا ذلك ، ولاشك ؛ لكن هذا الذي حققوه فعلاً اندمج بذلك الذي تناولوه من الآخرين ، بحيث نتجت عن ذلك ، مجتمعاً ومجملاً ، شخصية ثقافية ظلت ، رغم هجانتها ، موحدة متّسقة بمعنى ما وبقدر ما . وهذا يشير بوضوح إلى أن عنصري الهجانة

---

١) انظر : هـ . ي . ديل ميديكو ـ اللآلىء ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

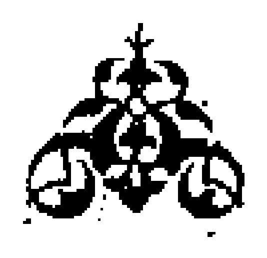
والاتساق كليهما يمثلان وجهين متممين لبعضهما بعضاً في الشخصية التوراتية ، بحيث أننا ، هنا بالضبط ، نغدو مخولين بالتحدث عن «توراة يهودية عبرانية» ، كما كنا مخولين بالتحدث عن «توراة كنعانية أو بابلية أو مصرية» .

وبالطبع ، فإن الوضعية المشخصة لليهود العبرانيين ، كما ظهرت في مراحل تاريخهم الأولى ، هي التي أملت عليهم نمط التعامل مع ذلك الموروث الشرقي والأشكال الذهنية التي ابرزوها حيال عملية تحويله الى خاصيتهم . وحيث كان الأمر على هذا النحو البالغ العسر والتوسُّط والإشكال ، فإن الخارج (ذلك الموروث) غدا وجهاً من أوجه الداخل (تلك الوضعية) ، بل الوجه الأكثر حسياً وفاعلية في هذا الأخير . وهذا ، كله وبدوره ، لابد أن يعني أننا إذ نؤرخ للعهد العتيق ، فإننا نؤرخ ، في نفس الحين ، للفكر الشرقي القديم بجل مظاهره أو بمعظمها ، على الأقل . ويبقى مهماً بل بالغ الأهمية منهجياً ، في هذه النقطة بالذات ، أن نعمل على القبض على طرفي الخيط كليهما ، ذينك الطرفان اللذان يشتركان في صوغ الحقيقة التاريخية المنثورة في الأول منهما (وهو الشرقي) ، حيث الأصول ونقاط الانطلاق النصوصيّة ، وفي الثاني منهما (وهو اليهودي العبراني) ، حيث عملية التوظيف والتجيير ، أي عملية الاستلهام التراثي والتبني التاريخي والعزل التاريخي لتلك الأصول والنقاط . وإذا قلنا بهذا وذاك ، فاننا نبقى - على كل حال - بعيدين عن النظر الى الموقف التوراتي على أنه مقتصر على تلك العملية ومختزَل بها ومستنفد منها .

وقمين بنا ، إذ بلغنا تلك الزاوية المكثفة من المسألة المطروحة ، أن نلامس الفكرة التالية ، وهي أن ملكية الأصول والنقاط المذكورة آنفاً في نحوها من جيل إلى جيل ومن شعب إلى شعب ، تكتسب هي نفسها أبعاداً وظيفية جديدة ، ومن ثم شخصيات جديدة متغيرة . ومن هذا الموقع أيضاً ، نجد أنفسنا ثانية أمام مشروعية المصطلح التالي : «توراة يهودية عبرانية» ، وذلك الى جانب المصطلح الآخر «توراة كنعانية أو بابلية أو مصرية» . أما ما يتصل بتغييب الحدث التاريخي عبر الحدث التراثي في نصوص العهد العتيق ، فاننا نرى فيه وجهاً أول ؛ وهذا يشير إلى ان هنالك وجهاً آخر للمسألة نجده قائماً في شخصية تلك النصوص ، وإنْ على نحو أقل ظهوراً وحضوراً ورجحاناً من الوجه الأول ؛ ذلك هو غياب الحدث التاريخي

عبر الحدث التراثي بأشكال غير قصدية ، تلقائية ، وبآلية داخلية غير مؤدلجة مباشرة .

وفي الفصل التالي سوف يتعين علينا أن نلاحق تلك العملية وندقق فيها بصورة عينية مفصلة ، أي عبر الأقنية التي تقدمها وتجسدها «النصوص المقدسة» ، التي تمت بموجبها ومن مواقعها وفي ضوئها . إذ ان انجاز هذه الخطوة يساعد كثيراً على تدقيق وضبط تلك المواقف المنهجية ، التي أتينا عليها في حدود المسألة الكلية .



# الفصل الرابع

## موقف الكهنوت من الفكر الشرقي السابق عليه والمعاصر له

## ١

### ما لِلآخرَ لنا ، أما الآخر نفسه فعدونا

سبق أن أوردنا ، في سياق البحث ، ان كتبة «العهد القديم» مارسوا ازاء التراث الشرقي الذهني موقفاً جسّد قانونية «الاختيار التاريخي التراثي» ، وذلك على نحو ضمني وآخر مفصح عنه . وجدير بالقول ان هذه الأخيرة تجد تطبيقها ، على صعيد الوضعية الانسانية المشخصة ، في كل المواقف التي يتخذها الناس من تراثهم وتراثات الآخرين . وغالباً ما يتم ذلك بأشكال عفوية تلقائية ، تدخل في إطار نشاطهم الاجتماعي والثقافي ، أي في إطار المهمات والمشكلات التي يعالجونها ، ويتصدون لها على نحو أو آخر واستجابة لهذا الموقف الاجتماعي أو النظري أو ذاك .

أما مهمتنا نحن الآن فتنهض على دراسة واستقصاء تلك العملية ، كما تتجلى لنا في نصوص «العهد العتيق» ، في صيغتها الراهنة المقدمة لنا . في سبيل ايضاح ذلك ، يصح أن نستعيد بعض ما ذكرناه في موضع سابق من أننا نستطيع فهم تلك النصوص على أنها كنعانية أو مصرية أو بابلية أو جزيرية عربية ، أو ـ كذلك ـ فارسية الخ . . [1] فلقد تبنى كتبة النصوص المعنية معظم ذلك الموروث الشرقي .

١) على صعيد العلاقة بين الناجز اليهودي العبراني من طرف والحضارة الشرقية الكنعانية والبابلية والمصرية من طرف آخر ، يعلن مؤلفو (تاريخ العالم ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٩١) مايلي : ان ماانجزه اليهود العبرانيون كان في معظمه مشابهاً «للحضارة الكنعانية . وهذا واضح =

وإذا كنا نؤكد ، هنا ، على النسق العربي (الذي نستخدم تعبيراً له المصطلح الذي أظهرنا قصوره ، وهو السامي) من هذا الأخير ، فان انساقاً اخرى منه «غير عربية» يمكن كذلك ضبطها وتبنيها . من ذلك ، على سبيل المثال ، الموروث الحثي ، الذي مثل ، على كل حال ، واحداً من الجذور البعيدة لليهودية العبرانية . وعبر عملية تبنّيهم تلك ، اخضعوا جملة كبيرة وواسعة من عناصر ذلك الموروث (الشرقي) لمواقف استلهامية بأشكال جيّرت (بمعنى وُظفت) فيها هذه العناصر لصالحهم على نحو نفعوي مباشر . وهم ، اولئك الكتبة ، كانوا ـ في هذه العملية وتلك ـ ينجزون عملية ثالثة تمثلت بعزل وكبح العناصر الشرقية ، التي بدا لهم ـ بحكم تجربتهم وآفاقهم ومصالحهم ـ أنها لا تدخل في دائرة احتياجاتهم ومقتضياتهم ورغباتهم المنطلقة من طبيعة المراحل التاريخية التي مروا بها وخضعوا لها .

والذي يلفت النظر في شخصية الموقف المركب المشار اليه يكمن في أن انجاز هذا الموقف تم في وضعية مفعمة بعداء عميق وحاد إزاء مبدعي الموروث الشرقي في انساقه المتنوعة عموماً ، والكنعاني منها بصورة خاصة . ولقد حاولنا أن نتلمس المداخل الأولية الكبرى لأسباب وخلفيات هذه الظاهرة فيا سميناه «العقدة الحضارية» ، تلك التي تولدت في الأوساط الاريستوقراطية القيادية للكهنوت ، بوظائفه الاقتصادية والسياسية الاجتماعية والدينية (الايديولوجية) .

ومن البيّن أن الموقف المعني ، هنا ، انطوى على مفارقة منطقية وتراثية وانسانية قادت الى ما يندرج في إطار «سطو تراثي» : فلقد عزلوا من عناصر الموروث الشرقي مالم يتوافق مع احتياجاتهم ومصالحهم ، وذلك بأشكال من التسفيه والإدانة بالدونية والرجاسة ؛ وأظهروا ما أخذوه ، تبنياً أو استلهاماً على أنه منهم هم أنفسهم ولهم دون غيرهم من شعوب المنطقة . بيد أن هذه المفارقة المنطقية

= من طبيعة الانتاج الفني الذي كان يحمل الى درجة كبيرة بصمات التأثير المصري الكبير ، وان الانتاج الفني الاسرائيلي لم يكن ليختلف بشيء عن المصريين وبشكل اكثر تخصيصاً عن الفينيقيين . . كذلك ليس معروفاً لنا بالدقة منذ متى بدأ الاسرائيليون بالكتابة . . ولكن الكتابات اليهودية القديمة والتي ترجع الى القرن التاسع قبل الميلاد مكتوبة بأبجدية لا تختلف بشيء عن الفينيقية . . ومع ذلك فان ماهو متوفر لدينا يدل بوضوح على انها قريبة جدا من الكتابات البابلية . وبعض الطقوس والأناشيد الدينية نجد شبهاً لها في الأدب المصري القديم» .

تجد حلها في المعطيات الواقعية ، التاريخية والتراثية ، التي أتينا عليها . وبذلك ، فان فهمها وحل مغاليقها لا يتحققان للباحث من خلال نصوص العهد العتيق نفسها وعلى نحو مباشر ، بقدر ما يتم عبر دراسة المعطيات التاريخية والتراثية ، التي احاطت بها ، واستكشاف الدلالات غير المباشرة ، التي تتضمنها (أي النصوص) ، وتشير إليها بأشكال رمزية في أحيان كثيرة .

وإذا ما دققنا في الأمر وأوغلنا في مزيدٍ من خصوصيته ، استبان لنا أن كتبة تلك النصوص انطلقوا ، من حيث الأساس الإجمالي العام ، من التصور الديني الايديولوجي بأن التاريخ البشري ذو بعد واحد وذو نسيج واحد : فكل ما يتوافق مع احتياجاتهم ومقتضيات وجودهم المأزوم من موروث الآخرين الأغيار ، يغدو - ببساطة - موروثهم الخاص ؛ وكل مالايتوافق مع تلك المقتضيات وهذا الوجود ، يتحول - أيضاً ببساطة - إلى عدوهم الخاص . ومن هنا ، فإنهم إذ يدخلون عالميْ التاريخ والتراث ، فان هذين القطاعين يكتسبان عبر ذلك تجسيدهما الأعلى والنهائي . وإذا كان الأمر على هذا النحو من أحادية النظر والتوجه ، فانه - حالئذ - يُصادَر على التاريخ والتراث البشريين ، وذلك بتحويلهما ، ببساطة وقطعية في آن واحد ، الى تاريخهم الخاص وتراثهم الخاص .

وحين أعلنّا - في معرض البحث - ان من نهض بتلك المهمات كانوا كتبة العهد العتيق ، أي الكهنة المالكين لوسائل الثقافة عموماً ، فاننا لابد وان نحدد هؤلاء بأنهم الفئة الدينية المتميزة ، التي نشأت وتنامت في صلب الاريستوقراطية القبيلية ، وتحولت شيئاً فشيئاً إلى الوجه الصميمي الفاعل منها والحاسم فيها . وجدير بالذكر أن الفئة المذكورة أخذت تنفصل ، في توجهاتها وتطلعاتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، وكذلك الدينية ، عن الجناح النازع منزع الاندماج بالمجتمع الكنعاني الزراعي ، أي الجناح الذي أفصح عن توجهات ديموقراطية (مجتمعية زراعية) ، دون أن يفقد اصولاً اريستوقراطية له . لأنه كان من شأن هذا الاندماج ان يقود - في حال تحققه وتحوله الى واقع اقتصادي واجتماعي (وديني) - الى الاضرار بتلك التوجهات والتطلعات . وقد أخذت عملية الانفصال تلك وتائر متسارعة مع نهاية عهد صموئيل وانفصال العهد الملكي الجديد نسبياً عن الهيمنة المُحكمة للكهنة (الانبياء) .

ولعلنا نضيف الى ذلك أنه في مرحلة أولى كان الكهنة ضد مصالح الفقراء والمفقرين من أفراد القبائل والعشائر ، ومع الاريستوقراطية القبيلية الذين كانوا يمثلون وجهاً من أوجهها . أما في مرحلة أخرى تالية ، حيث أخذ يبرز في تلك الاريستوقراطية انشطار لصالح تكوّن اقتصادي زراعي ، فقد وقف أولئك الكهنة المحافظون ، المتشبثون بامتيازاتهم الدينية الايديولوجية وماوراءها من مصالح اقتصادية واجتماعية ، ضد ذلك التكون الجديد ، بقدر ما وبمعنى ما ، والفقراء والمفقرين ، في آن واحد .

لقد تمت عملية التسجيل لنصوص العهد القديم من قبل الجهاز الكهنوتي (النبوي) الحائز بحكم موقعه على وسائل الكتابة والضبط الذهني ، وذلك وفق تلك المتغيرات والمعطيات الشديدة الأهمية والتأثير العميق . نعني بذلك أن العملية المذكورة لم تكن ذات طابع فردي ، قام بها شخص متميز أو اكثر من شخص من اليهود العبرانيين .

لقد كانت ـ على العكس من ذلك ـ جُمّاع جهود جماعية أنجزتها فئة الكهنوت ، ضمن أجواء من الخصومة والاحتكاك والتوتر والصراع في علاقتها مع الأطراف الأخرى داخل التجمعات اليهودية وخارجها . وهذا ، بدوره ، يشير إلى خطأ وخطل الاعتقاد الديني أو الوضعي القائل بأن «العهد العتيق» ماهو إلا حصيلة العنعنات الشفوية الموروثة والكتابات التي سجلها والتقطها جمع محدود من الكهنة . ان مثل هذا الاعتقاد المبسط من شأنه أن يطيح بالتأثير الكبير والفاعل الذي مارسه الكهنة الرسميون الأعلون على أوساط المؤمنين ضمن الاريستوقراطيين والفقراء والمفقرين ، على حد سواء . ذلك أن التأثير المذكور لم يأخذ بعداً واحداً ، بل كان ذا اتجاهات متعددة واحتمالات مفتوحة . فتلك الأوساط أسهمت ، هي بدورها وبشخصها وعبر استجاباتها التلقائية والقصدية للروحية الدينية ، في توسيع رقعة الكهانة بمثابتها وظيفة اجتماعية ربما قبل أن تكون وظيفة دينية . وإذا قلنا ان الكهانة تعني ، هنا تحديداً ، الامكانية «المقدسة» لامتلاك «أسرار» اللغة المكتوبة ، أي «الكلمة المقدسة» ، فإنه يتضح الدور الكبير الذي اسهمت فيه تلك الأوساط ـ على الأقل عبر استجاباتها المذكورة آنفاً ـ باتجاه جعل الكهنة المحتكر لكتابة النصوص وتعديلها زيادة أو نقصاناً الخ . . ، وذلك بأشكال واسعة النطاق ومتعددة الاحتمالات

من قبل من توارد من الكهنة واتباعهم وأتباع اتباعهم الخ . . ومن الأهمية الفائقة بمكان ان نشير الى المعطيات التاريخية المباشرة ، التي احاطت بعملية تسجيل نصوص «العهد العتيق» . ذلك لأن القيام بهذه الخطوة من شأنه ان يلقي ضوءاً ليس على آلية تكونها التاريخي فحسب ؛ انه يقدم ، كذلك ، لوحة تكونها وتموضعها تراثياً وبنيوياً . فإذا كنا ـ في موضع سابق من هذا البحث ـ قد أتينا على ما وصل إليه البحث العلمي في تأريخ مراحل نشوء تلك النصوص ، فإن هذه الأخيرة ما كان لها أن تكتسب صيغتها الأولية العامة إلا قبل بضعة قرون قبل الميلاد ، في حين أن شكلها النهائي (في حدود إقرارها والاعتراف بها في حينه) لم يبرز الى الوجود قبل القرن الأول بعد الميلاد [1] .

ان الانطلاق من ذلك التحديد العام والتقريبي تترتب عليه نتائج لها خصوصيتها على صعيد المراحل التي تمت فيها عملية التسجيل المنوه بها . فلقد جاءت هذه الأخيرة تجسيداً لخطط مستقبلية وضعها كبار الكهنة وملاك العبيد والمرابين في بابل تحسّباً للمرحلة التي توقعوا قدومها ، مرحلة العودة من «النفي والشتات» الى بلد «الغربة» ، حيث «يسيل اللبن والعسل» .ضمن هذا الموقف الانعطافي التاريخي بالنسبة الى أولئك ، نستطيع القول مع مؤلفي «تاريخ العالم» : [2] «كثير من اليهود الذين نقلهم نبوخذ نصر الثاني ، والذين عمل معظمهم في الحرف والنشاطات الأخرى ، وخاصة أن كثيرين منهم كانوا سابقاً ملاك عبيد ، أو مرابين ، أو كهنة ، فإنهم أخذوا يضعون خططاً تتعلق بوضعهم عندما يعودون الى القدس . ولكي يضمنوا لأنفسهم وضعاً مسيطراً حينئذ ، انتشرت بين هؤلاء حركة سياسية دينية ربطت نفسها بتقاليد ما يسمى بحركات الأنبياء في المنطقة ، وكان من أبرز قياداتها في منتصف القرن السادس قبل الميلاد حزقيا أحد وجهاء القدس» . ولابد أن نضيف الى ذلك أن الكاهن الأكبر عزرا ، ايضا ، أسهم إلى حد أساسي وعميق في كتابة الأسفار التوراتية ؛ وهذا تم في

---

١) انظر : موريس بوكاي ـ دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٥ .

٢) تاريخ العالم ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٩٣ .

المرحلة المشار إليها آنفاً ، وهي مرحلة مابعد السبي [1] .

وهنا ، نغدو أمام وضعية مفضلة ، بدرجة ما ، وذات دلالة بنيوية ملفتة في دراسة نصوص «العهد العتيق» ؛ تلك هي أن هذا الأخير وإن كان يشكل وحدة عامة إجمالية وعمومية ، إلا أن هذه الوحدة ليست من النمط الذي يخترق تلك النصوص عمقاً وسطحاً على المستوى البنيوي . وليس في ذلك ما يدعو إلى الدهشة أو التحفظ ، طالما أن الكتبة التوراتيين لم ينطلقوا ـ أساساً ـ من مواقف ومواقع واحدة ومتجانسة . أما مبحث عدم الوحدة والتجانس هذا فيمكن أن يعزى إلى الوضعيات الاجتماعية التاريخية المشخصة ، التي ألمت باليهود (وضمنهم قادتهم من الكهنة وممن حولهم) ، خصوصاً منذ السبي وحتى العودة أولاً ، وإلى كثير أو قليل من التمايز في المصالح الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للكتبة المذكورين ثانياً . ولعله وارد ، من طرفنا ، ان نمنح الأهمية الكبرى والرجحان للعامل الأول في صوغ النسيج اللامتجانس في النصوص المعنية . ذلك لأن نشوء النزوع والتوجه الروحانيين في بعض الأوساط الكهنوتية اليهودية لايمكن فهمه بعيداً عن عملية السبي ومارافقها وما ترتب عليها من عواطف حنين وتشوق الى «المشيح المخلص» ، الذي سيقوم بتخليص اليهود من المحن التي المت بهم . ولا يجب أن يفوتنا ـ اضافة الى ذلك ـ ان الأوساط العليا اليهودية كان من مهماتها ، مجتمعة ومتفقة عموماً ، أن تؤجج تلك العواطف وذلك الحنين على نحو يحيلها الى منزع من منازع ماعتبروه «الشخصية اليهودية المتفردة» . وعلى ذلك ، فقد تكونت نصوص العهد العتيق وهي تحمل وشم ذلك الخليط المتسع والمتعدد من التوجهات والرغبات ، التي خضعت لتحولات الزمن والمكان اللذين تبلورت فيهما . وهذا ما يجعل الأمر أمامنا متاحاً ومشروعاً لكي نطلق على «العهد العتيق» ما اطلقه لاحقاً علي بن أبي طالب على «القرآن» من سمة إجمالية وتعميمية لتوجهاته واحتمالاته البنيوية ، تلك السمة هي أنه «حمّال أوجه» . (علماً أن هذه السمة تنطبق كذلك وكما سيبرز معنا لاحقاً على نصوص «العهد الجديد») .

ومن الوارد ، حقاً ، أن تثير وضعية مترعة بالمحن والمصائب والأزمات ،

---

١) محمد محفل : ندوة التوراة والتراث ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨٥ .

التي تكاد تكون متصلة ، نزوعاً انسانياً صاخباً أو هادئاً مضمّناً في نفوس فئة من المثقفين (الكهنة) ، يتجه نحو الكونية ويدعو ـ رداً على الآلام الخاصة ـ الى وحدة البشرية العامة ، ويبشر بها ؛ كما كان ـ من وجه مقابل ـ وارداً أن تأتي فئة أخرى (كانت على كل حال هي الأقوى والأحسم) لتجعل من تلك الوضعية منطلقاً لتأريث الصراع والاقتتال بهدف التهديم والانتقام من الآخرين من «خطيئة» لم يرتكبوها بالأصل (لنتذكَّرْ «العقدة الحضارية» التي أتينا على الحديث عنها) . ونحن نعلم أن الفئة الأولى ـ وهي الأقل تأثيراً وفاعلية وحضوراً في التاريخ اليهودي اليهْوي ـ هي التي بلورت وطرحت تصورات «الرؤيا» و«الخلاص» و«المشيح» . ومن هنا ، كان البحث في نصوص «العهد العتيق» مدعواً ، بالضرورة ، إلى أن يأخذ باعتباره هذه المسألة ، النموذجية على صعيدها . وهذا ، بدوره وحيث يؤخذ به مشخصاً وتطبيقاً ، يتيح للباحث حق القول بأن التاريخ اليهوَدي اليهوي لا يخرج ، هنا وفي هذا السياق من المسألة خصوصاً ، عن دائرة التاريخ العالمي العادي [1] .

* * *

لعلنا بعد إذ أتينا على ما أتينا عليه من مسائل دقيقة حرجة ومحرجة منهجياً ، أن نتبين الجذور الاقتصادية الاجتماعية والايديولوجية والهيكلية التنظيمية والديموغرافية الإتنية لِما غدا معْلماً من معالم اليهود العبرانيين ، وهو أنهم «شعب مقدس» و«شعب الرب» و«الشعب المختار المصطفى» . بيد أنه لا ينبغي أن يُفهم من ذلك أن الكهنوت المتزعم تمكن ، فعلاً ، من تحويل اليهود العبرانيين جميعاً الى

---

١) روجيه غارودي يدرك هذا الوجه من المسألة المعنية ، وإنْ بتدقيق مُقلٍّ فيما يتصل بالحديث عن «تيارين» اثنين يبدو أنه ينظر اليهما كما لو أنهما متساويان في حسم الموقف التوراتي . فهو يكتب مايلي : «فإذا كان صحيحاً تعايش تيارين نابعين من التوراة ومن المأثورات الحاخامية ، وهما : النغمة الروحانية الكونية المتمثلة في تبشير الرسل بالخلاص الكوني المنتظر ، والنزعة القومية الضيقة ـ كما تتبدى على الأخص في كتاب (يوشيا) حول المذابح والابادة المقدسة ، أو لدى عزرا ونحميا في كتب التمييز العنصري والحكم الديني بخدمة التعصب المتطرف ـ فإن الصهيونية تمثل (قراءة) وحيدة الجانب ، انتقائية ، نافخة في ابواق القومية ، على حساب سمو اليهودية الروحي» : (روجيه غارودي : ملف اسرائيل ـ جريدة السفير ، بيروت ١٩٨٣/٣/٢٢) .

صفوفه عن طريق أدْلجتهم باسم القداسة والتميّز والاصطفاء ، التي اضيفت اليهم ، بشكل أو بآخر . فمع الإقرار بنشوء خصوصية نسبية مشددة للعلاقة بين الرب (أي الكهنوت) من طرف ، وبين اتباعه أولئك من طرف آخر ، فإن ما يهمنا في ذلك يكمن في ملاحقة الكيفية التي تمكن عبرها الكهنوت ، البابلي خصوصاً ، من تعبئة الموقف الايديولوجي اليهودي عموماً باتجاه تكريس صيغة المناهضة للشعوب الأخرى عبر التصور الكبير المثير : «ماليلآخر لنا ، أما الآخر نفسه فعدونا» تكريساً ظهر قوياً فاعلاً في «النصوص المقدسة» ، بل مهيمناً في متنها العام .

ولا ريب أن نظرة راصدة متفحصة في الكيفية التي برزت وفقها مواقف الكهنوت اليهوي ازاء العناصر الذهنية الشرقية ، تتيح لنا أن نكوّن مقاربات أولية وربما كذلك تقريبية حول المسألة التي نحن بصدد البحث فيها ، ومحاولات تجعلنا قادرين على تلمس خصوصياتها النسبية من الداخل [١] .

فعلى صعيد التصور الكوني ، نواجه تأكيداً مضمّناً على أن الرب (الله) إذ يخلق العالم ، فإنه لا يخلقه من خُواء كوني مطلق . «الخلق» يعني ـ هنا ـ صقل العالم عبر نقله من الفوضى السديمية ، التي تمثل مادة العالم الضمنية ، الى حالة النظام والانتظام :

«في البدء خلق الله السماوات والأرض . وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلامٌ وروح الله يُرف على وجه الماء» [٢] .

أما كيفية إنفاذ الخلق ، فإنها تكتسب صيغة الفعل بالكلمة وبالتسمية . فأنْ يلفظ الرب الشيء وأن يسميه ، يعني أن يكون كوناً :

«وقال الله ليكنْ نور فكان نور . ورأى الله النور إنه حسن . وفصل الله بين النور والظلام . وسمى الله النور نهاراً والظلام سماه ليلاً . وكان مساءٌ وكان صباحٌ يومٌ واحدٌ . وقال الله ليكنْ جَلَدٌ في وسْط المياه وليكنْ فاصلاً بين مياه

---

١) حول العناصر الذهنية الشرقية الأساسية على هذا الصعيد ، انظر كتابنا : الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

٢) الكتاب المقدس ـ سفر التكوين ١/٢

ومياه . . . وسمى الله الجلد سماء . . . وسمى الله اليَبَس ارضاً ومجتمع المياه سماه بحاراً» [1] .

وإذا ما كان هنالك ابداع للإنسان من مادة غير انسانية ، فانه (الانسان) غدا محتّماً عليه ان يتخلى عن هوَس الخلود . الخلود هو فقط للكون في كليته وعموميته ، وليس للأشياء الكونية ، وضمنها الانسان ، بخصوصياتها وفردياتها . طبعاً ، نحن لا نواجه ، على هذا الصعيد ، موقفاً واحداً موحداً في الفكر الشرقي المعّني . فهذه الوضعية نلقاها لدى المصريين بصورة مختلفة ومتميزة عما هي عليه لدى الرافديين . و «العهد العتيق» اليهودي العبراني ، في تصوره عن الرب بمثابته القوة الوحيدة المهيمنة والمطلقة والتي لا تحتمل وجود قوى الهية اخرى الى جانبها (بالرغم من أنه وجدت أمثال هذه القوى الأخرى لدى اليهود الذين اندمجوا بالشعوب التي أحاطت بهم) ، ان العهد العتيق هذا يأخذ بتصور الانسان «الطارىء» ، مقابل الانسان «الخالد» ، الذي يرفضه رفضاً قطعياً ؛ وهو - في ذلك - ينطلق ، بالأساس ، من رفضه لتصور الشِّرك (المشاركة) [2] . فرفض هذا التصور بل مناهضته بحزم ، جسد أمراً ذا دلالة وظيفية مبدئية تمثلت بمطامح الكهنوت الأعظم لمنح هيمنته ضمن الأوساط اليهودية العبرانية طابع القداسة التي لا تمس . إنها ، والحال كذلك ، تجعل من تصور الشرك المذكور معادلاً للهرطقة التامة . ومن هنا ، لم يكن هنالك تسامح بهذه المسألة : فالوصول الى القول بـ «الشِّرك» مثل طريقاً

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١/ ٣-٦، ٨، ١٠ .

٢) لقد تسامح الرب مع آدم حين أكل وزوجه حواء من «شجرة معرفة الخير والشر» ، حيث أصبحا «كالآلهة» يعرفان الخير والشر ، ولكنه بعد ذلك قرر وأنفذ قراره باخراجهما من جنة عدن قبل أن تسوغ لهما نفساهما بمحاولة معرفة «شجرة الحياة - الخلود» :

«فقالت الحية للمرأة لن تموتا . انما الله عالم أنكما في يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتصيران كآلهة عارفي الخير والشر . . وقال الرب الاله هو ذا آدم قد صار كواحد منا يعرف الخير والشر والآن لعله يمد يده فيأخذ من شجرة الحياة ايضاً ويأكل فيحيا الى الدهر . فأخرجه الرب الاله من جنة عدن» . (نفس المصدر السابق ومعطياته ٣/ ٤-٥، ٢٢-٢٣) .

وسوف نتعرض لاحقاً لرأي جيمس فريزر في موقع «شجرة الحياة» من التوراة وفي علاقتها بـ «شجرة الخير والشر» ، لأنه يضعنا أمام احتمال آخر لفهم المسألة .

باتجاه التشكيك بالهيمنة الدينية (الايديولوجية) وما وراءها من هيمنة اقتصادية واجتماعية وسياسية للكهنوت إيّاه .

ومع ذلك بل بالرغم من ذلك ، كان هنالك من الآلهة من شارك الرب يهوه في الوهته . وكانت تلك الآلهة غالباً ما تكون منحدرة من وسط الشعوب الأخرى . وقد أتينا في مواضع متعددة من هذا البحث - ومن موقع نصوص من العهد العتيق - على ذكر مجموعة من الأحوال التي كان فيها عامة اليهود عرضة للتنكيل الشديد من قبل هيئة الكهنوت المتزعمة بسبب عبادتهم آلهة متعددة دون عبادة يهوه . ولاحظنا أن ذلك ارتبط بعملية اندماج اولئك بالكنعانيين خصوصاً ، وبالتالي بتمردهم عليها بأشكال اكتسبت احياناً طابع الانتفاضات المسلحة . ومن ثم ، فإن اللجوء إلى آلهة أخرى مثّل عملاً وظيفياً ذا أبعاد اقتصادية واجتماعية وايديولوجية . ان ملاحظة واقع الحال هذا لعلها تعيدنا إلى مسألة البنية الايديولوجية للمجتمع المشاعي القروي في كنعان . فهنا ، نتبين أن هيمنة مطلقة للطبقة الاريستوقراطية لم تكن ممكنة ، وذلك - بحدٍ أدنى أولي - بسبب من مشاركة الطبقة الأخرى لها في بعض أوجه من الحياة الدينية والسياسية ، وكنّا قد أعدنا هذه الحالة الى الوضعية التي قامت على «الملكية» و«الحيازة» . ألا نستطيع ، والحال كذلك ، أن نرى في واقع الحال هذا تفسيراً أو بعض تفسير لتلك «المشاركة» ؟ وإذا كان كلا الطرفين يجدان أن مصالحهما الحيوية الأساسية تتحقق بالمحافظة على تلك الحالة ، فانهما (ونعني بهما الكهنوت المتزعم وجمهور اليهود) لم يكونا ليخرجا عن دائرة المجتمع الزراعي ؛ هذا مع الاشارة الضرورية الى أن الطرف الأول - الكهنوت - ظل موقعه من ذلك المجتمع غير محسوم بصورة نهائية وقطعية ، وذلك بسبب ما حددناه تحت إطار «العقدة الحضارية» .

ان تفسير نشوء ظاهرة «الشرك» في الألوهة اليهودية نستطيع ، إذن ، أن نجد منطلقاته أو بعضها في الخصوصية النسبية التي تقوم عليها العلاقة بين الطبقتين المذكورتين (والحديث هنا عن «طبقتين» يلح بالدرجة الأولى على الدلالات الوظيفية الاقتصادية والسياسية والدينية الخاصة بهما) ؛ ومن ثم في العلاقة بين الملكية والحيازة .

ورغم ذلك ، فقد ظلت الطبقة الاريستوقراطية الكهنوتية تطمح إلى الهيمنة المطلقة على كل الأصعدة ـ ومن ضمنها الصعيد الديني الالوهي ـ. وبالطبع . لم يتحقق لها ذلك بحكم آلية المجتمع المشاعي القروي وما أحاط به من أخلاط اجتماعية اقتصادية حملها اليهود العبرانيون معهم كبدو رعاة . ولكن ما يلفت النظر هو أن الطبقة المعنية قد استطاعت ، حقاً ، أن تقود هيمنتها الدينية الى حدود الكلية ؛ ولكن ذلك لم يخرج عن حدود هيمنة ايديولوجية وهمية تمثلت لاحقاً بـ «يهوه الواحد الأحد» ، الذي عرّف ذاته حيث اعلن بأنه «هو الذي هو» .

وقد لاحظنا اتجاه فرض الهيمنة الكاملة والمطلقة في التفسيرات التوراتية الأولى لنشوء الانسان (آدم) . فهذا الأخير لم يكن مسموحاً له ، بدءاً وأصلاً ، أن يقارب الآلهة أو يشابهها أو يماثلها . وقد تمثل ذلك الحظر القطعي بأمرين اثنين كبيرين رأى الرب يهوه أنهما منه وإليه ، وهما المعرفة والخلود . ومن الطريف الدال أن نلاحظ كيفية انتزاع آدم (الانسان) الأمر الأول ، وعجزه عن تحقيق الأمر الثاني . ونحن ، من طرفنا ، نستطيع أن نرى في هذه العملية اللاهوتية الاسطورية موازاة لما كان يحدث على صعيد الواقع اليهودي العبراني المشخص أي اننا نحاول بأن نرى في اللوحة التوراتية المتمثلة بالرب والحيّة وآدم وحواء وجهاً من أوجه التورية والتضمين والترميز لما كان يحدث من خصومة واحتكاك ربما وصلا الى حدود صراع لا آفاق له بين الكهنوت وجمهور اليهود إلا حيث كان الأمر يقود إلى الاندماج بالشعوب الأخرى ، أو ـ وهذا هو الحد الأعلى ـ الى الانصهار فيها .

وإذا ما أخذنا النصوص التوراتية المتعلقة بمسألة الهيمنة تلك الطامحة لأن تكون مطلقة دون أن تصل إلى ذلك ، فاننا نقرأ مايلي منها ، على أن نضعها في سياقها التورَوي الوظيفي المحدد آنفاً :

«وان الرب الاله جبل الانسان تراباً من الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة فصار الانسان نفْساً حية . وغرس الرب الاله جنة في عدن شرقاً وجعل هناك الانسان الذي جبله . وأنبت الرب الالهُ من الأرض كل شجرة حسنة المنظر وطيبة المأكل وشجرةَ الحياة في وسط الجنة وشجرة الخير والشر . . وأمر الرب الاله الانسان قائلاً من جميع شجر الجنة تأكل . وأما شجرة الخير والشر فلا

تأكل منها فإنك يوم تأكل منها تموت موتاً» [1]

وقد «تجرأ» الانسان (آدم) على فعل تلك الفعلة المحظورة حظراً مبدئياً ، فأكل من شجرة المعرفة ، وأصبح قادراً ـ كالاله ـ على معرفة الخير والشر . ولكن هذا إن حدث ، فإن الأمر الثاني لا يجوز ، بحال ، أن يحدث : أنْ يصبح الانسان نداً للاله الرب ومساوياً له في الخلود . اذ هاهنا ، تتعرض الهيمنة لعملية اختراق عميق يتصل بنشوء شرخ في بنيتها الداخلية المميزة عما سواها . ولكنها (الهيمنة) على الصعيد الواقعي كان عليها ان تتعرض لرياح مؤرّقة عاصفة ، حين كانت اتجاهات الاندماج والانصهار تفرض نفسها على الكهنوت العلي (الرب يهوه) . ومن هنا ، فنحن نميل الى القول بأن «شجرة الحياة» نيطت بها مهمة أساسية وحاسمة لا تقل ـ بالحد الأدنى ـ عن أساسية وحسمية المهمة التي نيطت بـ «شجرة المعرفة» . وهذا القول يتعارض مع رأي جيمس فريزر في المسألة ، حيث اعتبر الباحث المذكور أن تلك «الشجرة الرائعة لا تلعب أي دور في قصة السقوط الحقيقية . فعلى الرغم من أن ثمارها كانت تتدلى منها يانعة القطوف ، وعلى الرغم من أنه لم يكن يحول بين الانسان وبين هذه الثمار أي تحريم إلهي ، على عكس ما حدث مع شجرة المعرفة ، فإن أحداً من الأبوين لم يفكر في قيمة تناول شيء من فاكهتها اللذيذة ، فيعيش الى الابد . . بل ان الرب نفسه لم يتذكر هذه الشجرة العجيبة التي تقف بامكانيتها غير المحدودة مهملة وسط الجنة ، الا بعد ان قضي الأمر وانتهى كل شيء ، وقد خشي الرب بعد أن أصبح الانسان صنوه في المعرفة عندما أكل من ثمار شجرة المعرفة ، ان يصبح كذلك خالداً مثله إذا ما أكل من شجرة الحياة ، ولذلك فقد اسرع بطرده من الجنة» [2] .

ولعله واضح أن فريزر ، في رأيه ذاك ، أهمل التحليل الاجتماعي والاقتصادي الذي يقود الى اكتشاف مايوازي القصة إياها على صعيد الواقع المشخص ، ذلك الواقع الذي مارس في صوغه الكهنوت اليهوي وعلاقاته المركبة

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢/ ٧ـ٩، ١٦ـ١٧ .

٢) جيمس فريزر : الفولكلور في العهد القديم ـ ترجمة د. نبيلة ابراهيم ، مراجعة د. حسن ظاظا ، الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢، ص ٤٨ ـ ٤٩.

المعقدة مع «محيطه» الكنعاني ، بصورة خاصة . ولذلك ، ما كان محتملاً أن تُكتشف على يد فريزر الدلالات «الأخرى» لقصة «الشجرتين» . ولعله يبقى صحيحاً ماوصل إليه الباحث المذكور اذا وضعناه في اطار التحليل الذي مارسه على هذا الصعيد ، وهو التحليل والنقد الداخلي للنص التوراتي .

وجدير بالنظر ـ في هذا الحقل الذي يحتمل وجود عدة احتمالات ودلالات ـ «طبيعة» الرب يهوه ؛ لأن من شأن ذلك أن يعمق رؤيتنا لتصور «الهيمنة» المأتي عليه فوق . ان هذه «الطبيعة» ، كما يبدو ، تمتح الشيء الكثير من «آتون» المصري . وربما أتيحت لنا ، هنا تخصيصاً ، امكانية اكتشاف حدٌ من التناقض في تلك الطبيعة وفي النظرة التوراتية الكهنوتية إليها . ان الرب اليهودي العبراني لا يجسد طبيعة مجردة معممة ، حسب ، بل تمتد شخصيته ، كذلك ، إلى جذور المشخص الحسّي والمجسّم . ان شموليته وهيمنته الكلية ، وتجريديته وتعميميته تمثل ـ مجتمعةً ـ الوجه الأول منه ؛ أما وجهه الآخر فيظهر في تشخصه وتحسّسه وتجسمه . وبذلك ، يغدو يهوه الرب هو البعيد القريب ، والقريب البعيد . وربما سمحنا لأنفسنا أن نتبين ، في هذه الوضعية الباكرة ، ارهاصاً أو إرهاصات على طريق ما سيقدم نفسه تحت تعبير «العناية الالهية» ، حيث يعرف الرب الاله الكليات والجزئيات ، وحيث يتدخل فيها قادراً فاعلاً .

ومن الهام ان نشير إلى أن ذلك التجادل بين وجهيْ الرب الاثنين لا ينطوي على دلالة ملفتة وأساسية فقط على صعيد الكيفية التي تمت بها عملية التبنّي التاريخي والاستلهام التراثي ، التي أنجزت على يد الكهنوت القيادي إزاء الفكر الشرقي السابق عليه والمعاصر له . إن هذه الدلالة تتضح ، كذلك وربما بأهمية اكبر واكثر تأثيراً ، على صعيد العلاقة العملية ـ الايديولوجية السياسية والاقتصادية ـ بين الرب يهوه (الكهنوت) وجمهور عَبَدَتِه والمؤمنين به . فأنْ يتسم ذلك الأخير بسمات الشمولية والهيمنة الكلية والتجريدية والتعميمية ، أمر لازب من أجل إنفاذ وحدة الموقف الايديولوجي الديني (الوهمي كما لاحظنا في موضع سابق) ، أي التصور بأن اليهود العبرانيين يمثلون الحقيقة الربانية الوحيدة ، المصطفاة . ولكن تحويل هذا الموقف الى فعل ناجز في أوساط اولئك وأوساط الأغيار «الغوييم» في جميع الحقول

الحياتية ، يقتضي ان يكون الرب رباً في السماء ورباً في الأرض ، كليهما أو بالأحرى أن يكون الرب في الأرض أولاً ، وفي السماء ثانياً . وهذا يقتضي منه أن يكون قادراً على التقاط وسماع وشوشة الأذن للأذن والقلب للعقل . وفي هذا ، ولاشك ، قوة رادعة عظمى وللمدى البعيد والأكثر بعداً لمن يغامر إذ يعتقد أنه في مفلت من عينيه واذنيه ويديه العملاقتين . وحيث يكون الأمر كذلك ، فإن خطأ مشتركاً عميقاً يخترق البنية النظرية والوظيفة الايديولوجية ، اللتين ينطوي عليهما الرب اليهودي العبراني :

«فقال موسى لفرعون اقترح عليَّ متى تشاء أن اشفع فيك وفي عبيدك وشعبك فتقطع الضفادع عنك وعن بيوتك وتبقى في النهر فقط . قال غدا . قال كما قلتَ لكي تعلم أنه ليس للرب إلهنا نظير» [١] . وقال الرب لموسى «أما وجهي لا تستطيع أن تراه لأنه لا يراني انسانٌ ويعيشَ . . ويكون إذا مرّ مجدي اني أجعلك في نقرةِ الصخرة وأظللك بيدي حتى اجتاز . ثم ازيل يدي فتنظر قفاي وأما وجهي فلا يرى» [٢] .

ان امتناع رؤية المؤمنين الاتباع ربهم مواجهةً ، أمر يدخل في سياق العملية التجريدية المشار إليها توّاً . ولكن ـ من طرف آخر ودون أن نكون قد قمنا بتحميل الموقف اكثر مما يحمله ـ نرى أنه كمنت في ذلك الامتناع القطعي دلالة ايديولوجية بالغة الوضوح تنهض على استحالة مراقبة ما يحدث على الصعيد الرباني (لنقرأ بوضوح : الكهنوتي) من قبل أولئك العَجَزة . ولكن ، لمَ ذلك ؟ الجواب يكمن ـ ببساطة ـ في «عجز الانسان» أصلاً عن أن يكون قادراً على الرؤية . فليس هنالك ندّية تسمح بذلك [٣] .

وإذاماحدث أن تجرأ أحدهم على الزعم بقدرته على رؤية الرب ، فانه لا يعيش . بل ان الأمر يكتسب حداً من التحظير الشامل والرادع يغدو فيه لفظ اسم الرب غير جائز إلا في حالات استثنائية . فحسب اندريه شاروكي في كتابه حول

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر الخروج ٨/ ٩ـ١٠ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٣٣/ ٢٠، ٢٢ .

٣) انظر حول ذلك : B. Spinoza- Der Theologisch- politische Traktat, a.a.o., S. 52.

الفكر اليهودي ، «لايجوز ان يلفظ هذا الاسم الا مرة واحدة في السنة من قبل الحاخام الاكبر في القدس بمناسبة عيد الغفران» [1] . فهنا ، يتحول لفظ الكلمة أمراً مرهوناً بـ «الكلمة» نفسها ؛ ذلك ان هذه الأخيرة ـ مأخوذة بمثابتها فعلاً آمراً متجسداً بالتنفس والتفوه ـ هي الرب نفسه . وإذا كان الأمر كذلك ، فقداسة هذا الأخير لا يرقى إليها الشك ولا يدانيها أحد . والحاخام الأكبر نفسه اذ يلفظ «الاسم» ، اسم «الجلالة» ، فانه يفعل ذلك بصفته ممثله الشرعي . وعلى ذلك ، يتضح أن القداسة هي من خصائص الرب (مثلاً ، كما لاحظنا ، بالعِلّية) . فهي تخترقه اطلاقاً ، أي على نحو غير مشروط بالجهة والمكان والزمان ، مثله ، في ذلك ، ربما مثل الفرعون الاله المصري ، الذي كانت رؤيته من قبل الآخرين مواجهةً كائناً هي النار التي تحرق وتصدع . (وسوف نأتي على مسألة «المواجهة» هذه في سياق آخر لاحق ، وذلك في الفصل السادس والفقرة ١) .

ولابد ، إذ بلغنا هذا المنعطف من المسألة ، أن نلاحظ أن الهيمنة المطلقة للرب الاله لم تكن «لتُكتشف» مرة واحدة من قبل الانسان (آدم) . فقد كان على هذا أن يمر بمرحلتين اثنتين على الصعيد المعني ، مرحلة ماقبل المعرفة ، ومرحلة المعرفة . ففي الأولى لم يكن آدم يعرف أن الرب الاله كلي الوجود والحضور ، وكلي المعرفة . فلقد اختبأ وزوجه حواء فيما بين شجر الجنة ، حين ناداهما بعد أكلهما من شجرة الخير والشر ، خشية ان يراهما وهما عُريانان . فهما لم يعرفا ان يهوه يدرك ويرى الكل والجزء ، ولم يعرفا أنه ذو حضور كلي ؛ فهو موجود ، حيث هما موجودان [2] . أما في المرحلة الثانية فتغدو معرفة ذينك الأمرين واردة من قبل الانسان (ورثة آدم وحواء) . وفي المرحلتين كلتيهما تبقى معرفة الرب هي الأكثر

---

١) عن : غاستون بوتول وآخرون ـ الحروب والحضارات ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٨ .

٢)

«فنادى الربُ الالهُ آدمَ وقال له أين أنت . قال إني سمعت صوتك في الجنة فخشيت لأني عُريانٌ فاختبأت . قال فمن اعلمك انك عريان هل أكلت من الشجرة التي نهيتك عن ان تأكل منها . فقال آدم المرأةُ التي جعلتها معي هي اعطتني من الشجرة فأكلت» . (الكتاب المقدس ـ سفر التكوين ٣/ ٩-١٢) .

شمولا وكلية من أية معرفة انسانية . وجدير بالاشارة الى ان آدم وحواء ، اللذين أكلا من شجرة المعرفة ، استطاعا ان يحققا بعد ذلك حداً أول من المعرفة ، وهو معرفة نفسيهما : لقد عرفا انهما عريانان ، فخجلا ، فاختبآ . لكنهما لم يصلا الى المعرفة الأخرى ، وهي ان الرب يعرف كل شيء . هاهنا ، نلاحظ ما يقترب من نزوع أولي لِتَوْرخة (من تاريخ) المعرفة الانسانية ، مقابل المعرفة الالهية التي تتأبى على كل نمط من أنماط التورخة [1] . في هذه النقطة ، نجازف ونطرح التساؤل التالي : ألعلّنا نرى في تلك الوضعية لوحة لنمو معرفة الانسان للاله الرب معرفةً تتوقف عند الحد السلبي منها ؟ فأنْ يعرف الانسان أن الرب يعرف كل شيء ، دون أن يتقدم خطوة أخرى على هذه الطريق ، فيعرف ماذا يعرف الرب ، أي فيكشف عن المعرفة اللدُنية الربانية ، إن هذا الأمر ذو أهمية وظيفية دلالية في نطاق ما نحن نبحث فيه الآن .

فلقد كان من مقتضيات الموقف الكهنوتي المتزعم أن يدع الأمر مغيّباً فيما يتصل بالبنية الوجودية ليهوه ؛ لأن ما تجهله ، هو الذي يحيط بك ويقودك ، خصوصاً وان هذا المجهول معلوم بمعنى ما ، هذا المعنى الـذي يؤكد طوعـاً وقسراً على أن ذلك «المجهول» يعرف كل شيء ويملك كل شيء ، وهو كلي الوجود والحضور . واذن ، فنحن هنا إزاء نمط من المعرفة يتحول الى «لامعرفة» ، إذ يقر بأن ما يعرفه لا يعرفه إلا من حيث هو غير خاضع للتعريف الانساني ومتأبٍّ عليه .

* * *

ان تعميق المعالجة التي نقوم بها ، هاهنا ، أصبحت تشير إلى جانب آخر من المسألة لعله هام جداً بالنسبة إلى ما نضعه الآن نصب أعيننا . انه التصور اليهودي حول «النبي» و«الرب» . وقد نبه إلى ذلك ، في حينه ، الفيلسوف سبينوزا في بحثه اللاهوتي السياسي ، حيث كرس منه عدة فصول لتصور «النبوة اليهـودية» [2] .

---

١) سبينوزا يتحدث في كتابه (Der Theologisch- politische Traktat,a.a.O.S.,49-53) عن مظاهر هذا التحول في المعرفة الانسانية انطلاقاً من آدم وانتهاء بموسى وغيره . ولكنه (سبينوزا) يظل بعيداً عن ملامسة ذلك التحول بمثابته عملية ذات بعد تاريخي على صعيد المعرفة الانسانية ، أي بمثابته تاريخاً انسانياً ، مقابل اللاتاريخ الالهي ، أي المطلق الكلي .

2) Siehe: Baruch Spinoza- Der Theologisch- politische Traktat, a.a.O.,S.17-76.

وجدير بالذكر ان سبينوزا ينطلق ، في طرحه للمسألة ، من نصوص «العهد العتيق» نفسها . وفي الحقيقة ، من الممكن صوغ رؤية أولية حول المسألة المعنية نستطيع عبرها أن نلقي أضواء مكثفة على ما عالجناه في اكثر من موضع من هذا البحث ، وهو العلاقة بين الدين والسلطة في المنظور اليهودي . وبطبيعة الحال ، فان دراسة التصور النبوي اليهودي تقتضي الدخول في نصوص العهد العتيق بنيوياً ، أي في تموضعها النصي الأخير (نسبياً) ، دون أن يقود ذلك الى إهمال وجهها الآخر ، وهو التاريخي .

نقرأ على صعيد المسألة النص التالي ، الذي لعله ينطوي على مفتاح للدخول في عمق التصور النبوي المعني (وربما كان هذا النص هو الوحيد في العهد العتيق ، الذي يفصح بدقة ووضوح عن مسألة «الرؤية» و«الإرادة» واستحالتهما مواجهةً ، وكذلك عن مسألة التراتب الهرمي السياسي والاجتماعي في التصور التوراتي) :

«فقال الرب لموسى انظرْ قد جعلتك الهاً لفرعون وهرونُ أخوكَ يكونُ نبيّك . أنتَ تتكلم بجميع ماآمرك به وهرون أخوكَ يخاطب فرعونَ ان يطْلق بني اسرائيل من ارضه» [1] .

ان في هذا النص اموراً بيّنة وذات دلالة ملحوظة بالنسبة الى العلاقة بين الدين والسلطة ، وبين الايديولوجيا والسياسة ، بين الرب والاله ، واخيراً بين الاله والنبي . هاهنا ، نتبين علاقة تضايفية بين الدين والسلطة وبين الايديولوجيا والسياسة . إذ لايمكن ـ وفق الوضع القائم ـ تصور موسى (الكاهن والسياسي) بعيداً عن «ربه» ، كما لايمكن ـ من طرف آخر ـ تصور هذا الأخير بمعزل عن ذاك . فبالاضافة إلى أن الوضع المعْني يقدم وثيقة واضحة وثمينة على انكسار تصور التعالي اليهْوي ، فإنه ـ أي الوضع ـ يحمل إلينا ، على نحو وظيفي وبوضوح عميق ، الآفاق الأساسية والكبرى لتحول الكهنوت اليهودي الى كهنوت سلطوي فاعل ، بل حاسم على صعيده . فهو يتحدث باسم الرب ؛ كما أن الرب يعلن تعاليمه وأوامره عبره وبصوته . وكلاهما ، من ثم ، يعبر عن الآخر ضمن علاقة

---

1) الكتاب المقدس ـ سفر الخروج ٧/ ١-٢ .

متضايفة بنيويا ووظيفياً . هاهنا ، يظهر ـ بكثير من التشديد والتكثيف السياسيين الايديولوجيين ـ الحق الرباني ، الذي يمتلكه الكهنوت وحده في قيادته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية ، وذلك على نحو يغدو من مقتضيات الوجود الكهنوتي أن يمارس الكهنوت ، علناً ودون غمغمة ، دور الملك والكاهن والمالك . وهذا ، كله ومجتمعاً ، يتحول ـ والحال كذلك ـ إلى شخصية واحدة موحدة تتجلى وتظهر عبر ثلاث أقنية كبرى ، هي تلك المذكورة .

وإذا كنا ـ قبل قليل ـ قد أوردنا ما أسميناه «انكسار التعالي اليهْوي» ، فإننا نجد هذا الأخير يبرز لصالح ما نكاد أن نعتبره وحدة وجود ، من درجة ما ، في الذهنية اليهودية اليهْوية . وليس خفياً أن مثل هذه الوحدة الوجودية إنْ أقررنا بها حقاً ، فانها تتجسد وتتشخص عبر صيغ لعلها متنوعة ، يبرز في طليعتها ـ دون ريب ـ ذلك الثالوث المذكور تواً ، ثالوث الملك والكاهن والمالك .

أما العلاقة بين الرب والاله وبين الاله والنبي ، فتبدو ، هنا في هذا الموقع الدقيق ، ذات بعد خصوصي . نعني بذلك أننا ـ على صعيد مسألتنا التي نحن بصددها ـ نواجه طرفاً من أطراف الايديولوجيا الكهنوتية اليهْوية وقد تمثلت في سلسلة هرمية متصلة ، تنطلق من الأعلى الى الأدنى عبر ما يأتي بينها من حلقات توسّط . أما خصوصية هذه العلاقة فتبرز في النظر الى «الاله» على أنه ـ وجودياً (انطولوجياً) وزمانياً ـ أدنى من «الرب»وأقل مرتبةً، وفي النظر إلى «النبي»على أنه «مترجم» أو ما يقترب منه وما يشير إليه . فـ «الرب» يمثل الحدَّ الأقصى والحلقة القصوى بالقياس الى الاله والنبي ، على السواء . ولعلنا نحيط بمدلول ذلك في ضوء التصور الذي كنا تعرفنا إليه لدى المصريين تحت تعبير «ربوة» . ودون أن نعود إلى التصور المذكور تفصيلاً (وقد بحثنا فيه تخصيصاً وتفصيلاً في الجزء الثاني من «مشروع الرؤية الجديدة» ، أي في «الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى») ، نود التنويه بأن «الألوهة»ـ في مصر وبصورة عامة ـ نشأت وأفصحت عن نفسها بمثابتها تمثيلاً لـ «الأعلى» و «الأسمى ـ من السماء» ، الذي يتولد في أعماق الطمي المتخمر على ضفاف النيل ، وذلك بعد انحسار المياه المخصبة في حالات الطوفان .

وهذاهو ، بالضبط، مايجعلنا نرى في «الرُّبى» و«الرُّبوة» و«الرابية» خلفية

تاريخية وتراثية لتميّز «الرب» على «الاله» ، و «النبي» أيضاً ، في الذهنية الدينية اليهودية المقدمة في نصوص «العهد العتيق» ، خصوصاً .

ورغم ذلك ، أي مع احتفاظ تلك الوضعية بأهميتها في الذهنية المذكورة ، فاننا مخولون بالقول بأن النص التوراتي ، الذي نبحث في بنيته ، يقدم نفسه ـ إلى جانب الحكم الأول ـ على أنه تسويغ للتساوي بين الرب والاله ، ومن ثم ، على أنه تسويغ ـ ضمني في تقدير أدنى ـ للتساوي بين يهوه وموسى . وإذا ما صح ذلك ، فإننا نجد أنفسنا ، ثانيةً وبمزيد من التركيز الديني الداخلي ، أمام وحدة الرب الاله بالكاهن الملك المالك . والحق ، إننا نجد الأمر ـ في سياقه المحدد هنا ـ ينطوي على كلا الاحتمالين اللذين استنبطناهما من النصوص التوراتية . ولكننا إذا ما خرجنا من دائرة البحث البنيوي الذاتي لهذه الأخيرة واخترقناها تاريخياً تراثياً ، فاننا ، حالئذ ، نكاد نصل إلى القول برفض المفاضلة بين التعبيرين المذكورين (الرب والاله) ، وبالأخذ بفكرة التساوي بينهما . ومن البينّ أن الأخذ بهذا الاحتمال الثاني ينطلق من موقع ذلك الاختراق التاريخي التراثي للنصوص التوراتية ، بحيث تتضح جليّاً اللحظة السياسية المكثفة ، التي تحيط بالعلاقة بين ذينك التصورين وتملي نفسها عليهما ليس فقط وظيفياً (بمعنى الفعل السياسي ضمن أدوات وأهداف ما) ، وإنما كذلك بنيوياً (بمعنى التدخل في تحديد عملية تنميط وضبط بنيتيهما) . وإذ ذاك ، يغدو متطابقاً مع واقع الحال العيني أن نصل إلى النتيجة التالية ، وهي أن «موسى» يمثل ـ في النص التوراتي الذي اوردناه من قبل ـ شخصه هو نفسه والربَّ يهوه ، في آن واحد . وهذا ، بدوره ، من شأنه أن يقود إلى اثبات أولي للافتراض بأن بداية النص يمكن أن يُعاد ترتيبها وتنسيقها وضبطها بنيوياً على النحو التالي :

«فقال موسى لموسى . . . .» ،

أو على النحو الآخر التالي :

«فقال الرب للرب . . .» [1]

---

1) يمكن الاشارة ـ على هذا المستوى من المسألة ـ الى مشاركة موسى لـ «الرب» في صفة أساسية . فكما أن هذا الأخير لا صورة له ولا يجوز تصويره ، كذلك لا يجوز تصوير موسى وتمثيله . (انظر في ذلك : علي أبو عساف ـ ندوة التوراة والتراث ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١١) .

وجدير بالاهتمام أن هنالك نصاً توراتياً يعزز هذا الافتراض ، ويجعل منه أمراً مقبولاً . فإذا صح القول باستحالة رؤية الرب مواجهةً ، وكانت ـ وفق ذلك ـ استحالة رؤية الاله (موسى) مواجهةً أيضاً مُقرةً ، فإن المواجهة تغدو ممكنة في حالة واحدة ، هي رؤية الرب لنفسه الهاً ورؤية الاله لنفسه ربّاً ، فكأنما يكلم المرء صاحبه :

«ويكلم الربُّ موسى وجهاً إلى وجه كما يكلم المرء صاحبه» (١) .

وقد كنا شاهدنا نماذج على هذين النحوين من الخطاب الربّاني الذاتي في مجموعة من الأساطير الشرقية القديمة ؛ كما نشاهد نماذج أخرى من ذلك في العهدين العتيق والجديد ، حيث يتفوه الرب بـ «كلمة» أمام ذاته ، مخاطباً ـ بذلك ـ نفسه ـ فيحدث فعل ما أو يكف فعل ما عن أن يكون .

ان «الخطاب الذاتي» ، أو ما سيطلق عليه لاحقاً «الانجيل» ، وبعد ذلك «الحديث القدسي» ، يمثل نوعاً من الفعل الرباني (أو الالهي) الداخلي . وهذه مسألة ظهرت وأفصحت عن نفسها ، على سبيل الارهاص ، في الفكر الشرقي القديم الاسطوري ، كما في اليهودية والمسيحية والاسلام . وقد تم ذلك يدأ بيد مع الاهتمام الخاص والمركّز باللغة (وبالكلمة المنطوقة بصورة اكثر تخصيصاً) . فلقد اعتبرت هذه (اللغة) نسقاً الهياً مقدساً يعلن عن ذاته ضمن الضرورات ، الخفية (بالنسبة الى الانسان) ، تلك الضرورات التي تقتضيها الحكمة الالهية ؛ ومن ثم ، فقد نظر اليها من موقع وظيفية ذاتية منبثقة عن الوجود الالهي نفسه . بتعبير آخر يمكن القول ، ان ذلك النسق الالهي المقدس (اللغة) يبرز من حيث هو تجلٍّ ذاتي وتلقائي للوجود الالهي عموماً ، وللارادة الالهية الحرة إطلاقاً بصورة خاصة .

ان «الكلمة» هي الربُّ فاعلاً ، أي في طور الفعل ؛ ولكن الرب ، من حيث هو رب فاعل أبداً ، لا يمكن أن يكون إلا فاعلاً ، أي ان «السلب» لا يدخل

= وعلى ذلك ، فالقداسة والتعالي ، وكذلك وبقدر ما المفارقة تشكل عناصر أولية في تحديد ذاتي الرب وموسى ، بحيث يغدو القول وارداً بـ «ربٌّ موسوي» و بـ «موسى ربّيّ» . ويشير الباحث السابق الذكر (نفس المرجع ومعطياته) الى ان خطر منع تصوير الأرباب يرجع إلى اخناتون المصري ، الذي أخذ كتاب التوراة ذلك عنه وجعل منه أحد الأنماط السلوكية للرب .

١) الكتاب المقدس ـ سفر الخروج ٣٣/ ١١ .

فيه بشكل من الأشكال ؛ ومن هنا ، فهو التجلّي بالكلمة . فلقد سمعنا الرب قائلاً آمراً (ليكنْ نور ، فكان نور) ، ومسمّياً بالاسم النور نهاراً والظلام ليلاً [١] . وهذا يعني أن فعل القول والتسمية هو التجلي الأصلي للوجود الرباني . إضافة إلى ذلك ، نعلم أن الرب (يهوه) اعلن عن نفسه لـ «شعبه» ولـ «إله شعبه» موسى عبر «لوحيْ الحجارة والشريعة والوصية التي كتبتها لتعليمهم»[٢] .

كما نلاحظ أن «الكلمة» هي ـ في المسيحية ـ تجسيد لله ، وان «الله» تجسيد للكلمة ، منذ البدء وإلى الأبد [٣] .. وعلى هذا الصعيد ، يكتب اللاهوتي Heinrich Schlier محدداً الاجابة عن السؤال التالي الذي يطرحه ، وهو : على أي طريق يفصح الله عن ذاته ويعلن يسوع المسيح عن نفسه عبر الروح القدس ؟ «الاجابة عن هذا السؤال هي : بالدرجة الأولى بالكلمة ؟ فالكلمة هي الصيغة والطريق للروح» القدس [٤] .

ويبدو هاماً أن نستعيد صيغة اللاتساوي بين الرب والاله ، أي بين يهوه وموسى ، وذلك للاشارة الى انها تمثل الوجه الآخر من وضعية واحدة يمثل وجهها الآخر صيغة التساوي بين الفريقين . فإذا كانت هذه الأخيرة تفصح عن نفسها ، بنيوياً ووظيفياً ، بمثابتها توحيداً للسلطة السياسية بالهيمنة الدينية (وكذلك بالهيمنة الاقتصادية) ، فان الصيغة الأولى تسلك طريقاً آخر لبلوغ هذه الغاية . انها لا تفصح عن مثل ذلك التوحيد بصورة مباشرة ، بل تنجزه عبر أقنية وهمية ايهامية . هاهنا يظهر الرب ربّاً بذاته ، بعيداً عن أي نزوع للوحدة بـ «الاله» . وفي هذه يراد لـ «الرب» أن يكتسب بعداً بنيوياً وآخر وظيفياً مختلفين ومتميزين عن نظيريهما لدى الاله ـ موسى . هاهنا ، يلح على المفارقة والتعالي والاطلاقية من جانب الرب وحده وباتجاهه وحده . وفي هذه النقطة ، نلاحظ أن جمعاً من الباحثين في تاريخ الأديان

---

١) انظر : الكتاب المقدس ـ سفر التكوين ١/ ٣،٥ الخ . . .

٢) الكتاب المقدس ـ سفر الخروج ٢٤/ ١٢.

٣) انظر الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ١/ ١ .

4) Heinrich Schlier: Grundzuege einer paulinischen Theologie- St. Benno- Verlag GMBH Leipzig 1981, S.200.

يلحون على أن «يهوه» يجسد مرحلة متميزة ومتقدمة على طريق الاله المنزه (المفارق والمتعالي والمطلق) .

اننا نستطيع أن نستقرىء ذلك الوضع الربّي المتميز بمثابته ايغالاً في التجريد واللا تعيين واللاتشخيص ، ومن ثم بصفته طريقاً أساسياً لجعل الرب فوق أي تحديد ، لا من موقع ذاته فحسب ، وإنما كذلك وخصوصاً من موقع ما يمكن أن يوازيه (أي موسى الاله) :

«إنني أنا هو» [١] ، «الآن علمت أن الرب عظيم فوق جميع الآلهة» [٢] .
إن تدقيقاً معمقاً في الوضع المعني في ضوء البنية والوظيفة التي نيطتا بالرب هذا ، يمكنه أن يسمح لنا بالقول بأن الكهنوت اليهوي كان ، في صوغه «للنصوص المقدسة» ، يطمح ـ ضمناً وتلقائياً ـ الى الابقاء على «الرب» فوق كل «فهم» وكل «تبصرّ» وكل «نقد» سلباً أو ايجاباً ؛ لأن مثل هذا الأمر من شأنه أن يجعل من «الرب» موضوعاً حِوارياً وخلافياً ، وأن يولد ـ من ثم ـ تساؤلات ومواقف تهدد طموح «الوحدة» و «التجانس» في اطار «شعب مصطفى مختار» . وعلى ذلك وانطلاقاً منه ، فالايهام في وجود يهوه الرب فيما يتصل ببنيته وبوظيفته أو بدلالته الوظيفية ، أمر يدخل في صلب الموقف الاجتماعي المباشر . وإذا كان الأمر على هذا الطراز ، فإنه لم يعد من المتاح أن يقال بوجود تناقض وظيفي بين صيغتي المساواة واللامساواة بين «الرب» و «الاله» ؛ إنما يبقى ممكنا وضروريا أن نتحدث في هذه الحالة فقط عن تناقض بنيوي بينهما .

* * *

ان اكتشاف المداخل المأتي عليها إلى مسألة العلاقة بين الرب والاله لم يوصلنا ولايمكن أن يوصلنا الى القول بوجود تطابق بينهما على الصعيد الذهني التوراتي . ففي حالتي التساوي واللاتساوي بينهما ، نلاحظ أن الأمر لايؤدي إلى تطابقهما على الصعيد المنوه به ، وإن كان ذلك ممكناً في حقل الايديولوجيا المباشرة، أي في حالة

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ٣٢/ ٢٩.
٢) نفس المصدر السابق ـ سفر الخروج ١٨/ ١١ .

الحديث عن تساو في الوظيفية المحددة لكليهما . وهذا ما يجعل الاحتمال قائماً لوجود عنصر ثالث يمثل الوسيط بينهما في حالة التساوي . ان هذا العنصر الثالث هو ، توراتياً ، «النبي» .

نستطيع الانطلاق من موقع فيه كثير من العمومية يحدد لنا «النبي» التوراتي على أنه «مترجم» أو «ناقل» ، أو ـ كما أشرنا من قبل ـ «وسيط» بين الرب والاله مجتمعيْن من طرف ، وبين جمهور المؤمنين من طرف آخر. وجدير بالذكر ان تعبير « נביא » العبري (أي نبي) يعني «خطيب» و «مترجم» . وفي التوراة ، يستخدم هذا التعبير ـ بصورة دائمة ـ معادلاً لـ «مترجم» [1] . أما المهمة الكبرى التي تناط بهذا الأخير من قبل الرب أو الاله توسطاً وبدون توسط (أي في حال كون الاثنين متساويين وفي مستوى واحد وظيفياً وبنيوياً) ، فتقوم على «إبلاغ» الارادة الربانية للناس . وهذا ينطوي على القول بأن العلاقة بين ذينك الطرفين تتحقق عبر وسيط لا يمكنه ، إطلاقاً ، أن يخالف تلك الارادة أولاً ، كما لا يمكنه أن يتعدى مهمته الى شؤون أخرى ثانياً . وبالطبع ، تلك المهمة تتمثل دائما بـ «الكلمة» ، كلمة الرب المحايث ، القريب من العالم البشري والبعيد عنه ، أي الذي يوجد هذا العالم من حيث يوجد الرب ، ويوجد الرب من حيث يوجد العالم .

ان «المحايثة» بين الرب والعالم (الناس) وضعية مشروطٌ وجودُها ضمناً مع وجود الرب بمثابته رب الشعب المصطفى المختار . ولابد من الملاحظة ، هنا ، أن وضعية المحايثة تلك ظلت تشغل المكان الحاسم والفاعل في «النصوص المقدسة» . وما نلاحظه ـ من طرف آخر ـ من نمو لظاهرة أخرى (هي اتساع شمولية الرب يهوه بحيث غدا فيما بعد رباً للجميع ، أي أيضاً رباً لغير اليهود العبرانيين) ، لايمكن أن يحول دون النظر الى وضعية المحايثة تلك بمثابتها العنصر الأكثر حضوراً في النصوص المذكورة . وعلينا ـ فيما نرجح الترجيح المؤكد ـ أن نرجع تلك الظاهرة المشار إليها الى نمو وتعاظم اتجاه الاندماج والانصهار في بعض الأوساط اليهودية العبرانية ، وضمن الجمهور المفقر والفقير بصورة خاصة .

ان طرح المسألة على هذا النحو من شأنه أن يقدم تفسيراً أولياً وعاماً أو مدخلاً

1) Siehe: Baruch Spinoza- Der Theologisch- politische Traktat, a.a. O., S. 19.

لتفسير غياب وضعية المحايثة المعنية لصالح الظاهرة الجديدة .

ومن أجل مزيد من الضبط لما نحن في سبيل تقصيه ، يمكننا أن نطلق على صفة «العرقية ـ الإثنية» على المحايثة تلك. ونعني بذلك أن يهوه الرب هو ، في هذه الحال ، رب اليهود العبرانيين وحدهم ، وجد من أجلهم ووجدوا من أجله . وجدير بالاشارة الى ان ذلك لقي تعزيزه وتوطيده بالدرجة الأولى على أيدي الكهنوت اليهوي المتزعّم . ولكن الظاهرة الأخرى (اتساع شمولية يهوه وكونيته) وإن رأينا في اتجاه الاندماج والانصهار اليهودي بالكنعانيين ، خصوصاً ، خلفية كبرى لها ، إلا أنها (الظاهرة) لا ترتد كلياً إلى هذه الخلفية . لابد ، في هذه الحال ، من أن نأخذ بعين الاعتبار النمو الذهني لدى بعض الأوساط اليهودية المؤمنة باتجاه انساني حكمي ما ، وذلك تحت تأثير مجموعة من العوامل الداخلية والخارجية . هذا الاتجاه نلاحظ أنه تكون حيث نحا نحواً مناهضاً للكبرياء والصلف وتجميع الذهب والفضة ، أي مناهضاً لما كان الكهنوت المتزعم يسعى الى توطيده في الحياة العامة لجمهور اليهود . أو لنقلْ ، كان ذلك الاتجاه ذا منحى مناهض ، خصوصاً ، لوهم «الشعب المصطفى المختار» ، بما ينطوي عليه من طغيان ضد الشعوب الأخرى . وجدير بالقول أن الاتجاه المذكور عبر عن نفسه أيضاً في بعض صفوف الكهنوت ، حيث كانت المآسي والتحولات الكبرى تضغط على الجميع وتفرض عليهم نتائجها . لنتمعن في بعض الآيات التالية من «سفر الأمثال» ، فندرك ـ جزئياً على الأقل ـ أهمية هذا الاتجاه الانساني الحكمي :

«حوْزُ الحكمة خير من الذهب وحوز الفطنة افضل من الفضة . محجّةُ المستقيمين محيدُهم عن الشر والذي يحفظ نفسه يرعى طريقه . . تواضع الروح مع الودعاء خيرٌ من اقتسام الغنيمة مع المتكبرين . . العقل ينبوع حياةٍ لصاحبه وتأديب السفهاء السّفَهُ» [1] .

هكذا تتضح مهمة «النبي» التوراتي بمثابتها توسطاً بين طرفين تجمع بينهما وضعية المحايثة (العرقية الاثنية) ، كما يمكن أن تظهر في العلاقة بين يهوه الناهض صعداً باتجاه الشمولية والكونية من طرف ، والشعب اليهودي (المفهوم هنا فهماً انسانياً

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر الأمثال ١٦/ ١٦-١٧ ، ١٩ ، ٢١ .

حكمياً) والشعوب الأخرى من طرف آخر . وإذا كان النبي يقوم ، هنا ، بدور المعبّر عن الارادة الربانية الالهية ، فإنه قد نيطت به مهمة أخرى ، لا تدخل - بالأصل - في نطاق المهمة الأولى ، وهي «التنبؤ» بالمستقبل ، الذي عليه أن يحمل بشائر المسيح المخلص ويحقق حضوره المنتظر والمتوقع . ولعلنا نقول ، في هذا السياق ، أن تصور النبوة التوراتي (اليهودي العبراني) ذاك لا نجد ما يماثله أو يقترب منه في المسيحية ، أو في الاسلام ، لاحقاً . ففي الأولى ، ينعدم ليحل محله تصور «الرسول» ؛ أما في الثاني (الاسلام) ، فيكتسب التصور المذكور دلالة تؤدي ، هي بدورها ، إلى عنصر آخر من عناصر التوسّط ، وهو «الوحي» ، الذي يقوم بمهماته رئيس الملائكة جبريل ؛ في حين أن العلاقة بين النبي اليهودي والرب ، كما لاحظنا ، ذات طابع مباشر (هذا بالطبع حين ننظر الى الرب والاله على أنهما متساويان ، على النحو الذي أتينا عليه في ماسبق) .

من ذلك يهمنا ، ضمن ما يهمنا ، أن نلفت الانتباه إلى أن الكهنوت اليهوي ، الذي مثل - من حيث الأساس وفي نهاية المطاف التحليلي - الربّ نفسه أو الاله نفسه أو النبي نفسه أو هؤلاء جميعاً ، وقف على رأس السلطة بشعابها الكبرى الثلاث ، الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والدينية الايديولوجية . وقد حقق ، على هذه الطريق المباشرة وغير المباشرة ، وحدة الملك والمالك والكاهن في بنية مشخصة هي بدورها ذات ثلاث أقنية تتجسد بالتنفيذية والتشريعية والقضائية . وإذا عدنا إلى تصور امتناع واستحالة «المواجهة» أو «الرؤية المباشرة» للرب (وللاله موسى) من قبل الرعية ، وجدناه واحداً من الأبعاد الوظيفية لتلك الوحدة الثلاثية الاطراف . وعلى ذلك ، فنحن - في هذه الحالة - حيال عملية أدْلجةٍ دينية كمنت في توليدٍ منتظم ومستديم للوهم والايهام ، ولما يقتضيه ذلك من انتاجٍ لأدوات العمل التنظيمية الزاجرة والمناسبة (الهيكل كمؤسسة سياسية مباشرة) ، والسيكولوجية الدينية (الهيكل كمؤسسة رعوية) .

وإذا كنا ، في هذا الفصل ، قد انطلقنا من محاولة تقصي موقف الكهنوت اليهوي من الفكر الشرقي السابق عليه والمعاصر له ، فان الاشارة - ثانية - تغدو غير نافلة الأهمية إلى أمر ذي دلالة خاصة ؛ ذلك هو أن تصور «امتناع واستحالة المواجهة» ذاك كان له من الجذور المصرية ما يكفي للقول بأن الكهنوت المعْني الذي

أخذ (وقد قلنا في سياق آخر : سطا) من تلك الجذور ما شاء له أن يأخذ ، أدان المصريين ، كغيرهم من شعوب المنطقة ، حيث أدخلهم في دائرة «الاغيار ـ الغوييم» ، الذين انشئت من أجلهم ومن أجل المراطقة والآبقين من «الرعية» تلك المؤسسة الزاجرة [1] .

ونستطيع أن نتبين العملية الايديولوجية الايهامية ، أيضاً ، في إطار الكهنوت نفسه . فهنا ، كذلك ، لا وجود لإمكانية الرؤية المباشرة ؛ ذلك أن تواصلاً مباشراً بين الكهنوت المذكور وبين «رعيته» أمر لا سبيل الى تحقيقه . فالكهنوت يمثل ظاهرة دينية وراثية ، أو ـ بتحديد أقل ـ ظاهرة لا تخرج عن نطاق الطبقة العليا . وهذا من شأنه أن يخلق شرخاً مستديماً بين «فوق» و «تحت» ، أي بين الرب الذي يمثل «الرابية والربى» والجمهور الذي هو دون ذلك . مثل هذا الموقف نواجهه في النص التوراتي التالي :

«وقال الرب لهرون أنت وبنوك وبيتُ أبيك معك تحملون وِزرَ المقدس وأنت وبنوك معك تحملون وزر كهنوتكم . وأيضاً اخوتك سبطَ لاوِيَ سبطَ أبيك قدّمْهم معك فيضافوا إليك ويخدموك وأنت وبنوك معك تكونون أمام خِباء الشهادة . وهم يقومون بما تقلدهم من الحراسة مع حراسة كل الخِباء لكن لا يقدموا إلى أمتعة القدس وإلى المذبح لئلا يموتوا وإيّاكم . يضافون إليك ويلون حراسةَ خباء المحضَر وجميع خدمته وأما الأجنبي فلا يتقدم إليكم . . فإني إنما خذتُ اخوتكم اللاويين من بين بني اسرائيل وجعلتهم هبةً لكم للرب . . وأنت وبنوك تحفظون كهنوتكم . . وقال الرب لهرون اني قد اعطيتك ما يحفظ من تقادمي جميع أقداس بني اسرائيل أعطيتُكها حقَّ مسحةٍ

---

١) نود التنويه باننا إذ أتينا ، ثانية ، على المصدر المصري للتصور المعني ، فإنما فعلنا ذلك للتشديد على دلالته في مجال البحث في موقف الكهنوت اليهُوي من الموروث الشرقي . واذا كان الأمر بهذه الأهمية ، فإن مسألة أصل «موسى» المصري تصبح أمراً ذا شأن على هذا الصعيد . ففي الحين الذي نواجه فيه «إجماعاً عالمياً يقول بمصرية (موسى)» (علي أبو عساف : ندوة التوراة والتراث ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً) ، لايسعنا قبول القولة السّوائية التالية : «واسمه (أي موسى) المصري لا يغير طبيعة الأشياء» . (اسبيرو جبور : التوراة والتراث ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩٦) . إذ فقط من موقع لاهوتي إيماني ، يمكن الاقرار بمثل هذه القولة .

لك ولبنيك رسْمَ الدهر» [1]

ان الاتجاه إلى التميز الطبقي الهرمي يكتسب ، بحسب النص السابق ، طابعاً وراثياً تأبيدياً ـ رسْمَ الدهر ـ فإن كانت عقوبة «الأجنبي» اذا تقدم من «داخل الحجاب» ، القتل المباشر ، فإن عقوبة «أهل البيت» من غير اللاويين (الكهنة) هي أن يظلوا دائماً خارج دائرة السلطة الدينية والاقتصادية الاجتماعية والسياسية . وهذا يتضمن الإعراب عن أن عملية توليد الايديولوجيا الوهمية الايهامية ، على الصعيد المعني ، تتم عبر موقفين اثنين ، موقف يمتد الى الخارج (أوساط المؤمنين الفقراء ومتوسّطي الوضعية الاقتصادية ، وكذلك اوساط الأجانب ـ الغوييم) ، وموقف يتجه الى الداخل (أوساط النخبة الكهنوتية ذاتها وما يحيط بها من شرائح الاريستوقراطية القبيلية ، خصوصاً) . ان الموقف الثاني ـ وقد أتينا على الأول ـ يجسد عملية توليد الوعي الوهمي الذاتي ، الذي من شأنه أن يحدث تماسكاً ايديولوجياً ضابطاً للنشاط الكهنوتي الاريستوقراطي ازاء افراد الطبقة الواحدة ، كما إزاء الطبقات والفئات الأخرى داخل «الشعب الخاص» وخارجه ، أي ضمن «الآخرين» .

في ذلك الأمر ذي «الخصوصية الداخلية والخارجية» ، نتبين حالة من الانتاج الايديولوجي الوهمي الايهامي ليس من الممكن أن تُفهم على أنها حصيلةُ خديعةٍ «خبيثة» ، استحدثها رهط أو اكثر من الكهنة اليهود العبرانيين بغية إنفاذ مآربهم في السيطرة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . ان مثل هذا التبسيط الفج والمجحف للمسألة لا يتيح لنا امكانية النظر المعمق إليها من حيث هي حاجة واقعية ملحة نشأت للاجابة عن مسائل واقعية ، بل كثيفة الواقعية واجهت قادة اليهود العبرانيين ضمن دائرة خريطتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية (الدينية) ، وكذلك من موقع توجههم التاريخي والتراثي التلقائي والقصدي . ذلك أن من تقوم احتياجاته على توليد مثل تلك الايديولوجيا الوهمية الايهامية ، يحتاج هو نفسه الى امتلاك او استحداث ما يماثلها أو يوازيها في الوظيفة النفعية ، أو يلتقي بها على نحو أو آخر . لندقق في الصيغة المقروءة والمسموعة التالية التي يعلن الرب (الكهنوت)

١) الكتاب المقدس ـ سفر العدد ١٨/ ١ـ٤، ٦، ٨ .

فيها عن نفسه ، كي نتبين عمق الوظيفية النفعية التي تخترقها وتضبطها :

«اسمع يااسرائيل ان الرب الهنا رب واحد» [1] .

ويصرح الرب أنه إنْ رُؤي ، فان إراثته هذه تتم عبر أعماله وسجاياه وسماته الكبرى ، التي تُختزل بواحدة منها ، هي الأعظم والأقصى :

«فقد أريتَ لتعلم أن الرب هو الاله ليس إله سواه» [2] .

ويبلغ الموقف التجريدي والتشخيصي أقصاه في «العهد العتيق»، حيث يعرف الرب ذاته بنفسه ، وذلك حيث يضعنا أمام حالة واضحة من التحديد لا تحتمل التأويل أو المزاح أو التجاهل ؛ لأن الأمر يقود في هذه الاحتمالات الى «مالا يحمد عقباه» :

«إنني أنا هو ولا إله معي أنا أُميت وأحيي وأجرح وأشفي وليس من ينقذ من يدي . إني ارفع يدي الى السماء وأقول حيٌّ أنا إلى الدهر . إذا صقلت بارق سيفي وأخذت بالقضاء يدي رددْتُ الانتقام على مضايقيَّ وكافأت مُبغضيَّ . أسكر سهامي من الدماء وسيفي يأكل لحماً من دماء الصرعى والسبايا ومن رؤوس قواد العدو» [3] .

ان ذلك الرب الاله ، الذي يحيط بالعالم عمقاً وسطحاً ويهيم فوقه ، وهو المصقول (المخلوق) على يديه ، ان ذلك الرب الاله الذي إنْ رآه البشر مواجهةً سقطوا صرعى جبروته ، هو نفسه الذي يتمشى في الجنة العدنية ، ويسمع آدم وحواء صوته فيختبئا من وجهه بين شجر الجنة إياها [4] ، وهو ذاته الذي ينزل من ربوته (عليائه ـ سمائه)

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ٦/ ٤ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٤/ ٣٥ .

(٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ٣٢/ ٣٩ـ٤٢ .

(٤

«فسمعا صوت الرب وهو متمش في الجنة عند نسيم النهار فاختبأ ادم وامرأته من وجه الرب الاله فيما بين شجر الجنة» . (نفس المصدر السابق ـ سفر التكوين ٣/ ٨) .

«لينظر المدينة والبرج اللذين كان بنو آدم يبنـونهما»[1]

ولعل اسطورة «الطوفان» تقدم ، مع اسطورة «الخطيئة الأصلية» ، وما يقترن بها من أساطير أخرى مثل «الحية المخادعة» و«نكث العهد مع الرب» ، مثلاً غنياً على ما أشرنا إليه في اطار الحديث عن عملية التبني التاريخي والاستلهام التراثي ، تلك العملية النموذجية التي قام بها الكهنوت اليهودي اليهْوي تجاه الفكر الشرقي . فلقد أوصل هذه العملية الى صيغة مفصح عنها علناً من «السطو التاريخي التراثي» ، وذلك على نحو يحيل الأساطير المذكورة وغيرها إلى قوة ايديولـوجية جبـارة تكرس شمولية وهيمنة الرب الاله (الكهنوت) ، على مجمل الأصعدة المشخصة والمجردة .

لقد أريد لـ «الطوفان» أن يحدث ويطيح بالعالم ، من موقع كونه رداً صارماً وحاسياً من الرب الاله على استفحال الطغيان البشري في هذا الأخير ، وقبل ذلك رداً منه على عدم انصياع آدم وزوجه لـ «كلمته» الالهية الآمرة ؛ أي ان ذلك أتى بسبب عدم الحفاظ على «العهد المقدس» ، الذي أخذه الرب على أبي البشر إياه . و الحية» المخادعة الذكية تقوم ، في هذه الحال ، بدور المنافس للرب ودور المحرض لحواء وآدم على عصيان أوامره . فهـي ، والحـال كذلك ، تُحدث الشرخ الأول العميق في الهيمنة الشمولية ، التي يتمتع بها بلا منازع . وهنا نود ـ بعد أن نغض النظر عن الدلالة الكونية (الكوسمولوجية) للخلـق التوراتـي التـي يجسدهـا ذلك العصيان من قبل الحية ـ أن نطرح التساؤل التالي: أليس من المحتمل أن نرى في العصيان المذكور شكلاً من أشكال الترميز والتضمـين الاجتماعيين المشخصـين لما حدث في نطاق اليهود العبرانيين كهنةً متزعّمين وجمهوراً إبّان انخراط قسم كبير أو ضئيل من هذا الأخير (الجمهور) في العملية الاندماجية بشعوب المنطقة الكنعانية المخترقة من قبل أولئك ؟! ان ما نطرحه هنا نرغب في أن يُنظر اليه على أنه ـ مع الدلالة الكونية الخلقية المنوه بها ـ واحد من احتمالات متعددة ومفتوحة لعلها تكون قائمة لتفسير العلاقة الخصامية بين الرب والحية : قال آدم للرب :

«المرأة التي جعلتها معي هي اعطتني من الشجرة. فأكلتُ . فقال الرب الاله للمرأة ماذا فعلت . فقالت المرأةُ الحيةُ اغوتني فاكلتُ . فقال الـرب الالـه

---

(١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١١/ ٥ .

للحية إذ صنعت هذا فأنت ملعونة من بين جميع البهائم وجميع وحش البرية . . وقال للمرأة لأكثرنَّ مشقات حملك بالألم تلدين البنين والى بعلكِ تنقاد اشواقك وهو يسود عليك . وقال لآدم إذ سمعتَ لصوت امرأتك فأكلت

من الشجرة التي نهيتك قائلاً لا تأكل منها فملعونة الأرض بسببك . فأخرجه الرب الاله من جنة عدنٍ ليحرث الأرض التي أخذ منها . فطردَ آدمَ وأقام شرقيَّ جنة عدن الكروبينَ وبريقَ سيفٍ متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة» [1] .

وتستمر قصة الخطيئة والعقوبة المثيرة ، بحيث يظهر أن الدرب ماهو الا درب خطيئات وآلام وعقوبات تفرض من قبل الاله . وقبل أن نثبت النص التوراتي الذي يخبرنا عن ذلك ، نلقي بالرأي التالي ، وهو أن ذلك الدرب المفعم بالآلام والمقدم لنا بمثابته صورة لعملية خلق العالم والانسان ، يمكن أن نجد فيه تعبيراً اسطورياً مضمناً ومرمّزاً عن الطريق الصعبة المريرة التي كان البدو الرحّل من اليهود العبرانيين أن يسلكوه حتى دخولهم الى فلسطين ، وأن يختطوا بعد ذلك طريقاً مماثلاً في وعورته وفي الالغام المنبثة فيه حين رفض معظمهم ، بإشراف سادتهم الكهنة ، الاندماج بشعب كنعان .

لقد كثر الشر وطغى ، واصبح الرب أمام ضرورة مواجهته . فلقد رأى الرب «ان شر الناس قد كثر على الأرض وان كل تصور افكار قلوبهم إنما هو شر في جميع الأيام . فندم الرب أنه عمل الانسان على الأرض وتأسف في قلبه . فقال الرب امحو الانسان الذي خلقتُ عن وجه الأرض . . أمّا نوحٌ فنال حظوة في عيني الرب وفسدت الأرض أمام الله ومُلئت جوْراً . . فقال الله لنوح قد دنا أجل كل بشر بين يديَّ . . . اصنع لك تابوتاً من خشب . . وهاأنذا آتٍ بطوفانٍ مياهٍ على الأرض لأهلك كل جسد فيه روح حياة . . وأقيم عهدي معك فتدخلُ التابوتَ أنت وبنوك . . » [2]

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر التكوين ٣/ ١٢ـ١٤، ١٦ـ١٧، ٢٣ـ٢٤ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٦/ ٥ـ٨، ١٣ـ١٤، ١٧ـ١٨ .

تلك نصوص ذات أهمية خاصة على صعيد البحث في مجموعة كبرى لاحقة من إشكالات «العهد العتيق» ، وخصوصاً منها تلك التي تتعلق بـ «النبوءات» النبوية والتي ينتظمها خط أساسي كبير ، هو التنبؤ بـ «المسيح المخلص» . فهي ذات نغمة فاجعية وخلاصية ، في آن واحد تتضح بكثير من الشكوى من «أهل البيت الطغاة» . (من تلك الإشكالات النبوية تبرز ـ على سبيل المثال ـ نبوءة أشعيا ، ونبوءة إرميا ، ومراثي إرميا ، ونبوءة حَزْقِيال ، ونبوءة دانيال) . إضافة الى ذلك ، نلاحظ أن النصوص المذكورة ، التي تخبر عن أمور تحدث عنها السابقون الشرقيون ، تدخل في الهيكل الأساسي للأيديولوجية الدينية اللاحقة ، ممثلةً على نحو خاص بالمسيحية والاسلام . فبحسب رأي الكاردينال دانيلو Danilou ، «رأى التقليد الكنسي الأقدم في لاهوتية الطوفان صورة للمسيح وللكنيسة» . فهو «حدث ذو دلالة عظيمة» ، و «حكم يقع على الأمة البشرية برمتها» [1] .

والباحث المذكور يتابع اجتهاده وتأويله باتجاه الدلالات الرمزية التاريخية والتراثية التي تنطوي عليها النصوص التوراتية ، فيرى في الرقم (٨) ـ وهو رقم يعبر توراتياً عن عدد الأشخاص الذين أنقذتهم سفينة نوح ـ رمزاً غير مباشر لليوم الثامن الذي بعث فيه المسيح من بين الموتى . واذا تابعنا التدقيق في الموقف وفق ذلك النظر للمسألة ، يغدو نوحُ الوليدَ البكر أو بكر الابكار في اطار خلق جديد ، ومن ثم ، فان نوحاً هذا يظهر بمثابته المسيحَ نفسه ، الذي سيكون بإمكانه ـ هو وحده ـ تحقيق ما ينطوي عليه من قيم (هي في نظر الرب القادرة على ان تفتق مسيحاً مخلصاً) . أما «الخشب» الذي استخدم لصنع السفينة ، سفينة الانقاذ ، فيصبح ، والحال كذلك ، «خشبَ الصليب» المسيحي اليسوعي . وقد ترتب على هذا أن أصبح الخشب ـ وليس المعدن ـ هو المادة المفضلة لصنع الصلبان . أخيراً ، يبرز «ماء الطوفان» ، الذي عليه أن يحمل دلالة الحدث الكبير في صنع وبلورة المسيحية لاحقاً ، وهو «ماء التعميد» [2] .

---

١) موريس بوكاي : دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٦ .

٢) نفس المرجع السابق ومعطياته .

والأمر المعني ، هنا ، يصح كذلك فيما يتصل بمجموعة أخرى ليست ضئيلة من التصورات التوراتية . ذلك لأن نصوص «العهد العتيق» أتت - في جلّها وعمومها - تسجيلاً «لأحداث» قديمة سابقة على عملية تسجيلها ، على نحو ما أوضحنا ذلك في حينه ، سواء كانت حقيقة أو وهمية ؛ كما أتت - في بعضها - نقلاً حرفياً أو معدّلاً تعديلاً كبيراً أو قليلاً عن نصوص شرقية قديمة ومعاصرة لها . فإيراد نصوص في العهد المذكور ، على سبيل المثال ، حول حشد من التصورات الشهيرة التي سنسمي بعضها ، يمثل أمراً ذا أهمية منهجية وتاريخية وتراثية فائقة بالنسبة إلى سياق العهد العتيق مما سبقه ومما عاصره ، وكذلك مما تبعه من «عهود مقدسة» شرقية . من تلك التصورات نورد التالية : نصوصاً حول «المخلص» ، و «البخور» و «المسح بالزيت» ، و «الدهن بالزيت» كطقس تقديس ، ونصوصاً حول «الأسبوع» المؤلف من ستة أيام عمل ومن يوم سابع للراحة ، وإلقاء «الطفل» اللقيط المحجزة في الماء والتقاطه ورعايته بعد ذلك ، والتحنيط» و «آدم» و «داموه» ، و «دموزي» ، و «البكارة والأبكار» ، و «إيل» ، و «بيت إيل» ، و «الختان» ، و «تقديم العشر» من كل شيء للرب ، و «الأصنام والنصاب» ، و «ازدراء العاقر والعقر الجنسي» ، و «التقدمة والاضحية» ، والقاعدة التشريعية «السن بالسن والعين بالعين» ، و «الخبز المقدس» ، و «الذكورة وخضوع الانوثة لها» ، و «الجنس الفادي المخلّص» ، و «الهيكل والمنارة ومكان العبادة المقدس» ، و «الكهانة الراعية لشؤون الرب وقواعده» ، و «الاعتراف أمام الرب» مباشرة أو عبر وسيط ، و «الثوب المقدس» ، و «العريس الالهي» ، و «الزواج المقدس» الخ . .

ان ماقد لاحظناه - على صعيد الموقف الذي اتخذه الكهنوت اليهودي اليهْوي من الموروث الشرقي القديم - كان ، في أحد مظاهره ومستوياته الكبرى أو ربما في مظهره ومستواه الأكبر ، قد نهض على عملية اخضاع الثاني للأول ، وذلك من خلال تمثله وبعد تمثله واستنفاده ضمن علاقة من القسر والعسف ، أي من موقع علاقة بين فريقين صيغت من حيث هي متكافئة . فهي علاقة لم يجر صوغها - والحال كذلك - وفق آلية ومنطق الإقرار بـ «الآخر» إلا بغية تحطيمه وادانته وتجريده من شخصيته ، هذه الشخصية التي تقوم على العناصر المسْطوّ عليها . وجدير

بالذكر أن هذه العملية اكتسبت صيغتها الأكثر عنفاً وحزماً وحسماً من خلال تمييز حدّي قطعي بين الـ «نحن» و«الآخر» أولاً ، ومن موقع أن هذا الـ «نحن» يمكنه أن يمثل شيئاً ما ويجسده بقدرٍ ما يكون قادراً على انتزاعه من «الآخر» ثانياً ، وأخيراً وثالثاً على أساس التشهير بهذا الأخير وادانته ادانة حضارية (بمعنى أنه ليس بشيء ولا يمكن أن يكون شيئاً) وأخلاقية (بمعنى أنه ، «في جوهره» فاسدٌ ، نغل) .

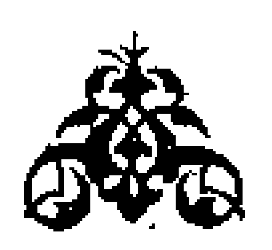
إنها ، دون ريب ، عملية فيها كثير من المداورة والمكابرة والخبث والطرافة ، يظهر فيها مدى التعقيد والتركيب الذي يمكن أن تأخذه علاقة المغلوب عسكرياً حربياً بالغالب . وهي (أي العملية) وإن ظلت ، في التحليل الأخير للمسألة ، محكومة ومضبوطة بقانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج ، فإنها تبدو كما لو كانت صعبة الترويض وفق المقتضيات الداخلية العميقة لهذا القانون . وتبقى ملاحظة ضرورية ، وهي أننا إذ شددنا على ذلك النمط من موقف الكهنوت التوراتي من الفكر الشرقي السابق عليه والمعاصر له ، فإننا ، مع ذلك ، لا نكون قد أعلنا عن استنفاد «العهد العتيق» به ، أي بالنمط المذكور . فما قلناه عن هذا «العهد» ـ في سياق سابق ـ، يصح هنا ، أيضاً ، وهو أن نصوص «الكتاب المقدس» تقدم نفسها على أنها «حمّالة أوجه» ؛ وذلك بمعنى أنها تحتمل أكثر من تأويل وفهم ، وإن كان هذا الاتجاه ، على صعيد مسألتنا الحالية ، قائماً بلهجة غير مشددة وبنبرة غير عالية .

ان صيغة تلك العلاقة بين الغالب والمغلوب عسكرياً حربياً يتعذر أن ننظر إليها ـ إذا انطلقنا من دلالاتها الحضارية ، التاريخية والتراثية ـ على النحو المبسّط (أو لعلنا نقول : المبيِّض الوجه) الذي طرحه ارنولد توينبي . فلقد اعتبر الصيغة المذكورة ، ببساطة ، شكلاً من أشكال «التبادل الأدبي» [1] بين اليهود العبرانيين من جهة وشعوب الشرق السابقة عليهم والمعاصرة لهم من جهة أخرى . ومن المثير والمدهش منهجياً أن يكون المؤرخ ارنولد توينبي قد خلص إلى النتيجة المنوه بها بعد سرده لجملة دقيقة ومفصلية من وقائع التبني الكهنوتي اليهودي من الموروث

---

١) ارنولد توينبي : تاريخ البشرية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٣٨ .

الشرقي ، تلك الوقائع التي لايمكن ادراجها في نطاق النتيجة المعنية إلا إذا ضُحي بالمنهج التاريخي النقدي (١).



١) نورد ، الآن ، تلك الوقائع لأهميتها التاريخية الوثائقية ، لنري أنها (الوقائع) لايمكن ، بحال، أن تدرج في «النتيجة» التوينبية : «ان بعض الأساطير الواردة في التوراة ـ مثل الطوفان ـ هي ذات أصل سومري . وقد انتقلت عن طريق الأكديين والكنعانيين . والشريعة المسماة شريعة موسى إنما هي نسخة من مدوّنة القانون السومري الاكدي ، وقد اكتشفت مؤخراً النسخ البابلية والاشورية والحثية منها . والنسخة البابلية هي القانون الذي جمعه حمورابي . وقد ظهر من اكتشاف النصوص الأدبية الفينيقية المدونة بالكتابة الاوغاريتية التي تعود إلى القرن الرابع عشر ق.م. ، ان المزامير انما وضعت على غط الترنيمة الكنعانية الأقدم عهداً ، وان الفصول (الاصحاحات) الثامن والتاسع من سفر الأمثال انما هي ذات أصل كنعاني . وأمثال غيرها في هذا السفر هي نص يكاد يكون حرفياً للحكم الواردة في نصائح أينموب ، وهو كتاب مصري لعله صنف في القرن الرابع عشر ق.م. وقد وضع تحت تأثير ادب مصري من النوع نفسه ، ولكنه أقدم عهداً . ولنا أن نخمن أن الأمثال المصرية هذه وصلت إلى الاسرائيليين بوساطة الفينيقيين» .
(ارنولد توينبي : نفس المرجع السابق ومعطياته) .

وإذن ، إذا كان الأمر على ذلك النحو ، فهل يحق لنا أن نسمي العملية ، «هكذا ببساطة» ، «تبادلاً ادبياً» ؟!

## ٢

# الكهنوت اليهوي والمفارقتان الكبريان : «الشعب المختار المصطفى» و «الشعب المختار المصطفى ضد الغوييم»

كان ما أتينا عليه معالجةً وتمحيصاً في الفقرة السابقة مسائل ومواقف أساسية برزت في العملية المعقدة والمثيرة بمنازعها القسرية التعسفيه التي انجزتها القيادة الكهنوتية بصيغتي التبني والاستلهام(السطو) إزاءماوصل إلى أيديها من الفكر الشرقي عموماً ، ذلك الفكر الذي كانت تموج به المناطق التي وطئها العبرانيون استقراراً أو ترحالاً . وكان قد ترتب على تلك العملية أن طوّح بالحقيقة التاريخية والتراثية في وجهها الموضوعي الوثائقي ، وذلك عبْر انتزاعها من سياقها الذي نشأت فيه وتعضّت ، وإقحامها في سياق آخر إقحاماً قسرياً تعسفياً ، هو ذلك الذي تمثل بمجموع المشكلات والتعقيدات الاقتصادية والاجتماعية الاندماجية والسياسية والدينية ، وكذلك الجغرافية الطبيعية .

ولانشك ، بطبيعة الحال المنهجي الذي نسير وفقه في هذا الكتاب ، أن عملية الإقحام تلك كان لها ـ ضمن الوضعية اليهودية اليهويه كهنوتاًاريستوقراطياً وجمهوراً ـ مايسوغها ويمنحها مشروعية أيديولوجية محددة ، هي ، بالأساس ـ مشروعية الظروف الخاصة والعامة التي أملت نفسها ، بشكل أو بآخر ، في حينه . الا أنه يبقى صحيحاً وضرورياً أن يشار إلى أن العملية الكهنوتية المعنية ، هنا ، أكسبت ـ على الصعيد الاجتماعي المشخص ـ أشكالاً فيها كثير من الخصوصية والفرادة ، اللتين كمنتا بكيفية الانجاز : تشهير شرس وشامل بأصحاب الفكر الشرقي المتبنّى والمستلهم سطواً ، وتنديد بهم وصل إلى حد الدعوة لابادتهم جسدياً

جماعةً وأفراداً . ولذلك ، يغدو صائباً التأكيد على الأطروحة التالية ، وهي أن ماهو خصوصي ومتفرد على هذا النحو وبهذا المنحى لم يكن قادراً على الاستمرار تاريخياً وتراثياً ؛ لأن لحظة العنف الأقصى ـ في حينه ـ إذ كانت تزول أو تُزال ، فقد كانت الطريق تتفتح ـ ثانية ـ أمام العناصر الفكرية الأكثر قدرة على الظهور بما هي عليه أساساً . ان العناصر الفكرية الكنعانية والمصرية والبابلية وغيرها من الموروث الشرقي برزت ، بل قفزت ، ثانية ، حيث ارتدت لحظة العنف تلك الى وراء نسبياً ، لتعلن عن نفسها (أي العناصر) بصفتها هذه . وجدير بالقول أننا ، باطروحتنا هذه ، لا نعني ما يحققه الباحث على صعيد التحليل والتركيب التاريخيين التراثيين للنصوص المتبنّاة والمستلهمة (المسطو عليها) . ان ما نعنيه ، هنا ، هو ذلك الاتجاه أو النزوع الموضوعي الذي تظهره تلك العناصر بصفتها قادرة على أن تعلن عن نفسها وتعرّف بنفسها طالما ظل ممثلوها من الشرقيين في المناطق الثلاثة المعنية ومن اليهود المندمجين بهؤلاء ، موجودين ويمارسون حياتهم الاجتماعية والفكرية . ويعزز هذه الأطروحةمانراه ـ مع غيرنا من الباحثين ـ من أن الشروط الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية والإثنية التي خضع لها اليهود العبرانيون كان من شأنها ـ بدرجة ما وبصورة ما ـ أن تضعف من قدرتهم عموماً على «تمثل فكر الغير» [1] .

---

١) نستطيع ، من هذا الموقع المحدد للمسألة ، أن نتفهم ماكتبه مؤلفو كتاب (ماقبل الفلسفة) بالنسبة إلى هذه الأخيرة ، وأن نقر به . فقد جاء في الكتاب المذكور مايلي : ان «تمثل فكر الغير لم يكن قط من صفات الفكر العبري . بل إنه ، على العكس ، قاوم بعناد غريب وقحّة حكمة جيران اسرائيل» . (هـ. فرانكفورت وآخرون : ماقبل الفلسفة ـ ترجمة جبرا ابراهيم جبرا ، مراجعة الدكتور محمود الأمين ، نشر بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر ، بغداد ـ القاهرة ـ بيروت ـ نيويورك ١٩٦٠ ، ص ٢٦٧) . ولكننا إذ نتابع ما يكتبه مؤلفو الكتاب السابق ، نواجه أنفسنا وقد دُعينا الى التحفظ الشديد إزاء ما يبدو مفارقة تاريخية تراثية ومنطقية (وقد واجهنا مثل هذا الموقف لدى ارنولد توينبي) ـ. فما نقرأه في السطور التالية ، لا نجد له ما يسوغه في نطاق الشاهد الأخير : «ومع أننا نستطيع أن نتبين انعكاس المعتقدات المصرية والبابلية في كثير من فصول (العهد القديم) من التوراة ، لا يسعنا إلا القول بأن الانطباع العميق الذي يتركه هذا الكتاب لايدل على مبلغ النقل بل على مبلغ الأصالة التي فيه» . (نفس المرجع السابق ومعطياته) .

أو تقترب منها ، بموضع أو بآخر ؛ إلا أن حالتنا المعنية ، هنا ، لعلها تجسد الصيغة الأكثر إثارة وإشكالية على صعيدها . ونستطيع أن نضبط خصوصية هذه الحالة ـ كما تتبينها بارزةً في النصوص الكهنوتية الاريستوقراطية المناهضة للاندماج علناً وضمناً ـ من خلال الصيغة الثنائية التالية ، ذات البعدين الواقعي والمنطقي :
موروث شرقي (ديني وشعري وجمالي الخ . . .) مُقتطعٌ من الشعوب المبدعة له ، وشعب يهودي عبراني بلا رصيد ديني وشعري وجمالي الخ . . ؛

أرض شرقية بلا شعوب ، وشعب يهودي عبراني بلا أرض .

إنها صيغة ايديولوجية مضمرة ومعلنٌ عنها صراحةً ، تقوم على عنصر المفارقة والتناقض تأكيداً وحسماً ، وعلى عنصر الاستفزاز والعداء تأريثاً وإشعالاً ، وعلى عنصر التوهيم والخلط التاريخي والتراثي سطواً وارغاماً . ولعلنا نضبط هذه الصيغة ونقعّدها بمسألتين كبريين ، كما يلي :

١ـ الانطلاق من مفارقة «الشعب المصطفى المختار» ؛ وتظهر ، بوضوح وبصور مكثفة ، في الصفحات التالية من «العهد العتيق» ، بطبعته التي نعتمدها نحن هنا (١٢٩ ، ١٥٤ ، ٢٠٦ ، ٣١٢ ، ٣٢٣ ، ٣٤٣) . ونورد ذلك متتالياً كما هو في الأسفار المطابقة :

«والآن إن امتثلتم أوامري وحفظتم عهدي فإنكم تكونون له خاصة من جميع الشعوب لأن جميع الأرض لي . وأنتم تكونون لي مملكة أحبار وشعباً مقدساً» [١] ؛ يقول موسى للرب «فإنه بماذا يعرف أني نلت حظوة في عينيك أنا وشعبك أليس بسيرك معنا فنمتازَ أنا وشعبك من كل أمة على وجه الأرض . فقال الرب لموسى هذا أيضاً الذي سألته افعله لانك قد أصبحت حظوة في عيني وعرفتك باسمك» [٢] ؛

«وقلت لكم إنكم ستمتلكون أرضهم وأنا أعطيها لكم لتمتلكوها أرضاً تدُر لبناً وعسلاً أنا الرب إلهكم الذي فرزكم من بين الأمم . وكونوا لي قديسين

١) الكتاب المقدس ـ سفر الخروج ١٩/ ٥ـ٦ .
٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٣٣/ ١٦ـ١٧

لأني قُدوس أنا الرب وقد فرزتكم من الأمم لتكونوا لي» [1] ؛

«لأنك شعب مقدس للرب وإياكَ اصطفى الرب إلهُك أن تكون له أمة خاصة من جميع الأمم التي على وجه الأرض . لا لأنكم اكثر من جميع الشعوب لزمكم الرب واصطفاكم فإنما انتم أقل من جميع الشعوب . لكن لمحبة الرب لكم ومحافظته على اليمين التي أقسم بها لآبائكم . . وتكون مباركاً فوق جميع الشعوب ولا تكون عقيم ولا عاقر فيك . . . » [2] ؛

«لأنك شعب مقدس للرب إلهك وقد اصطفاك الرب لتكون له شعباً خاصاً على جميع الشعوب التي على وجه الأرض» [3] ؛

«وإذا أطعت أمر الرب إلهك . . يجعلك الرب إلهك فوق جميع أمم الأرض» [4] .

إن مفارقة «الشعب المختار المصطفى» تبرز من خلال وضع تلك النصوص ، التي اوردناها تواً ، بعلاقةٍ مقارنةٍ بنيوية ووظيفية مع نصوص أخرى من العهد العتيق : أولاً ـ ان هذا الشعب «الأعلى» يرث مالم يبدع ، يرث كل الأرض من شعوبها وما عليها بطريقة «القُرعة» . إنه يفعل ذلك بشكل كامل وحاسم ، بحيث تطرد تلك الشعوب طرداً مما كان يعرف بأنه أرضها . وكما هو واضح ، فبالرغم من أن الشعب المذكور لم يبدع تراثاً خاصاً ـ وفق منطوق النص الكهنوتي ـ فإنه يفضَّل على كل الشعوب المبدعة «الأكثر منها والأعظم» ، ويجُعل منه ـ اضافة الى ذلك ـ حكَماً عليها وسيفاً مصلتا على رقابها :

«وكلم الرب موسى في صحراء موآب على أردن اريحا قائلاً . مُرْ بني اسرائيل وقل لهم إنكم جائزون الأردن إلى ارض كنعان . فتطردون جميع أهل الأرض من وجهكم وتبيدون جميع منقوشاتهم وأصنامهم المسبوكة ومشارفهم تدكونها . وتملكون الأرض وتقيمون بها فإني اعطيتها لكم ميراثاً . ترثون

---

١) نفس المصدر السابق ـ سفر الأحبار ٢٠/ ٢٤، ٢٦ .

٢) نفس المصدر السابق ـ سفر تثنية الاشتراع ٧/ ٦ـ٨، ١٤ .

٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٤/ ٢ .

٤) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٨/ ١ .

الأرض بالقرعة على حسب عشائركم . . وان لم تطردوا أهل الأرض من وجهكم كان من تبقونه منهم كإبرة في عيونكم . .» [1]

«يطرد الرب جميع هؤلاء الأمم من أمام وجهكم فترثون أمماً أكثر وأعظم منكم» [2] ،

«وأنتم قد اصطفاكم الرب واخرجكم من أتّون الحديد من مصر لتكونوا شعب ميراث كما في هذا اليوم . و ان الرب قد غضب علي (أي موسى) بسببكم وأقسم أن لا أعبر الأردنّ ولا أدخل الأرض الصالحة التي يعطيكها الرب الهك ميراثاً» [3] ،

«فإني اسلم الى ايديكم سكان الأرض» [4] .

ثانياً ـ إنه شعب بلا ميراث ، وشرير وفاسد ، في آن واحد ، ويمنح رغم ذلك ، أو بفضل ذلك ، تراث الآخرين :

«وكلم الرب موسى وهرون قائلاً . إلى كم أحتمل هذه الجماعة الشريرة المتذمرة علي فلقد سمعت تذمر بني اسرائيل الذي تذمروه على . فقل لهم حيٌّ أنا يقول الرب لأصنعنَّ بكم كما تكلمتم على مسامعي ، في هذا البَرِّ تسقط جثثكم كل المعدودين منكم . . لن تدخلوا الأرض التي رفعتُ يدي مقسماً أن أسكنكم فيها . . وأما جثثكم أنتم فتسقط في هذه البرية . . أنا الرب قد تكلمت فلأوقعنّ بجميع هذه الجماعة الشريرة المجتمعة علي أنهم في هذه البرية ينقرضون وههنا يموتون» [5] .

ثالثاً ـ إنه شعب يُمَلَّك مدناً لم يبنها ، ويحصد ـ من ثم ـ ثماراً لم يزرعها :

«مُرْ بني اسرائيل وقل لهم إذا دخلتم الأرض التي أنا معطيكم وحصدتم حصيدها فأتوا بحزمةٍ باكورةِ حصيدكم الى الكاهن» [6] .

1) الكتاب المقدس ـ سفر العدد ٣٣/ ٥٠ـ٥٥ .
2) الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ١١/ ٢٣ .
3) نفس المصدر السابق ومعطياته ٤/ ٢٠ـ٢١ .
4) الكتاب المقدس ـ سفر الخروج ٢٣/ ٣١ .
5) الكتاب المقدس ـ سفر العدد ١٤/ ٢٦ـ٣٠، ٣٢، ٣٥ .
6) الكتاب المقدس ـ سفر الأحبار ٢٣/ ١٠ .

رابعاً ـ هو شعب لا أمانة له ، ولا يؤتمن على شيء ، حتى على «ربه» ، ويمنح ـ رغم ذلك أو بفضل ذلك ـ كل شيء :

«فرأى الرب واغتاظ لما أغضبه بنوه وبناته . فقال أحجبُ وجهي عنهم وأرى ماذا تكون آخرتهم لأنهم جيل متقلبٌ بنونَ لا أمانة فيهم . هم أغاروني بمن ليس الهاً وأغضبوني بأباطيلهم . . إنهم قوم لا رأي لهم وليس فيهم بصيرة» [1] .

خامساً ـ إنه شعب همجي لا أثر له بين الأمم ، يشرب الدماء ، ويأكل الفريسة حاقداً ملتاعاً :

«انه شعب سيسكن وحده ولا يحسب بين الأمم . . هو ذا شعب كَلَبُؤَة يقوم وكشبل ينهض لا يربض حتى يأكل الفريسة ويشرب دم الصرعى» [2] .

سادساً ـ هو شعب متميز مصطفى عن الآخرين حتى في طعامه بالرغم من بؤسه وحنينه الى طعام المصريين الشهي ، ومن تسلطه على طعام الكنعانيين :

«لأنك شعب مقدس للرب إلهك وقد اصطفاك الرب لتكون له شعباً خاصاً على جميع الشعوب التي على وجه الأرض . . . هذا ما تأكلونه من البهائم البقرُ والضأن والمعز . . ولا تأكلوا شيئاً من النّبائل وإنما تعطيها للغريب الذي في مدنك فيأكلها أو تبيعُها لأنك شعب مقدس للرب إلهك» [3] .

٢ ـ أما المسألة الثانية ، التي تظهر فيها الصيغة الايديولوجية التي حددناها فيما سبق ، فهي التالية : «الشعب المختار المصطفى ضد الأغيار ـ الغوييم» . وهذه بدورها ، يمكن استكشاف أوجهها المتعددة والمتممة لبعضها بعضاً في العناصر التالية ، التي ربما كانت الأهم والأكثر حضوراً في حقلها :

أولاً ـ «الأعداء» هم دائماً وأبداً وفي كل الظروف والتحولات الأضعف والأكثر خسارة في الحروب ؛ أما هم ، اليهود العبرانيون «شعب الرب المصطفى

---

٣) الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ٣٢/ ١٩-٢١، ٢٨ .

٢) الكتاب المقدس ـ سفر العدد ٢٣/ ٩، ٢٤ .

٣) الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ١٤/ ٢، ٤، ٢١ .

المختار» ، فيد الرب تحميهم ، بحيث لا يسقط حتى واحد منهم في أعنف الحروب وأكثرها ضراوة وطولاً :

«فكانت الغنائم جملة الأسلاب التي غنمها رجال الحرب من الغنم ستّ مئة ألف وخمسة وسبعين ألفاً . ومن البقر اثنين وسبعين ألفاً . ومن الحمير واحداً وستين ألفاً . ومن الناس من النساء اللواتي لم يعرفن مضاجعة الرجال ثلاثمائة ألف وسبعة وثلاثين ألفاً وخمس مئة . . ثم تقدم إلى موسى وكلاء ألوف الجيش رؤساء الألوف ورؤساء المئين . فقالوا له ان عبيدك أحصوا جملة أهل الحرب الذين معنا فلم يفقد منا رجل» (١) .

ثانياً ـ الأعداء يُقتلون جميعاً قتلاً ، فرادى وجماعات ، ماعدى الإناث البكاريات منهن تحديداً ، حيث يُمنحن تقدمات «عزلاء شهية» للرجال ، رجال الحرب والسيف مكافأة لهم على صنيعهم بـ «نصرة الرب» في ساح الوغى :

«فكلم موسى الشعبَ قائلاً جرّدوا منكم رجالاً للجيش يغزون إلى مِدين ليُحلوا نَقِمَةَ الرب بمدين . . فقاتلوا مدين كما أمر الرب موسى وقتلوا كل ذكر . . وقال لهم موسى هل استبقيتم الإناث كلهن . إن هؤلاء هن اللاءِي حمَلْن بني اسرائيل بمؤامرة بِلْعامَ على أن يتمردوا على الرب في أمر فغورَ فحلت الضربة في جماعة الرب . فالآن اقتلوا كل ذكر من الأطفال وكل امرأة عرفت مضاجعة رجل اقتلوها . وأما إناث الأطفال اللواتي لم يعرفن مضاجعة الرجال فاستبقوهنَّ لكم . وأنتم فانزلوا خارج المحلة سبعة أيام كلُّ من قتل نفْساً وكل من لمس قتيلاً وتطهروا في اليوم الثالث وفي اليوم السابع أنتم وسبيكم» (٢) .

ثالثاً ـ لا عهد يقطع مع الأعداء ، لأن مثل هذا القطع ، إنْ تم ، فإنه يقود إلى «انفلاش» الموقف ، أي إلى اغراء «الشعب المصطفى المختار» بمظاهر الحياة الزراعية التي ينعم بها «الأعداء» ، فيقعوا ـ حالئذ ـ بأساره ويعبدوا آلهة أخرى غير «الرب يهوه» ، أي يقعوا فريسة «الوثنية التعددية» لدى الكنعانيين وغيرهم من

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر العدد ٣١/ ٣٢-٣٦، ٤٨-٤٩ .

٢) المصدر السابق ومعطياته ٣١/ ٢، ٧، ١٥-١٩

شعوب المنطقة :

«لا تقطع لهم ولا لآلهتهم عهداً . ولا يقيموا في أرضك كيلا يجعلوك تخطأ لي . . .» [1] ؛

«وإذا أدخلك الرب إلهك الأرض التي أنت صائر إليها لترثها واستأصل أمماً كثيرة من وجهك . . وأسلمهم الرب إلهك بين يديك وضربتهم فابسلهم إبسالاً . لا تقطع معهم عهداً ولا تأخذك بهم رأفة» [2] .

رابعاً ـ لا يجوز قطع عهد نهائي ، أيضاً ، مع «الحلفاء» ، بل يقتلون في النهاية قتلاً (لاحظ الدلالة اللغوية والبنيوية المشخصة التي تنتظم تعبيري «الحليف» و «القتل» التوراتيين !) :

ملوك مدين وبلعامَ بنَ بعور (المقصود ببلعام بن بعور هذا هو ، توراتياً ، ذلك الذي وقف إلى جانب الرب في حربه ضد بالاق) [3] فتلوه بالسيف» [4] .

خامساً ـ إنه لمن المشروع والمطلوب ان يُسرق الأعداء وينهبوا ، حتى لو كان السرّاق (جمهور الشعب المصطفى المختار) في بيوتهم وضيوفاً عليهم :

«وأهب الشعب حظوة في عيون المصريين فإذا انصرفتم فلا تنصرفون فارغين . . بل تطلب المرأة من جارتها ومن نزيلة بيتها أمتعة فضةٍ وذهبٍ وثياباً تجعلونها على بنيكم وبناتكم وتسلبون المصريين» [5] .

سادساً ـ الأعداء أرجاس أنجاس ، والرجاسة والنجاسة من طبائعهم وفي جلودهم ؛ ولذلك فاحتقارهم «والابتعاد عنهم و الانعزال دونهم» هو المطلب الرباني :

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر الخروج ٢٣/ ٣٢-٣٣ .

٢) الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ٧/ ١-٢.

٣) ان كلام بلعام بن بعور هذا هو «كلام من سمع أقوال الله الذي رأى رؤيا القدير الذي يقع فتنفتح عيناه . . مباركوك مباركون ولا عنوك يلعنون» . (نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٤/ ٤، ٩) .

٤) نفس المصدر السابق ومعطياته ٣١/ ٨ .

٥) الكتاب المقدس ـ سفر الخروج ٣/ ٢١-٢٢ .

«فاحفظوا أنتم رسومي وأحكامي ولا تأتوا شيئاً من هذه الرجاسات الصريح والغريب الدخيل فيا بينكم . إذ جميع هذه الرجاسات صنعها أهل الأرض الذين من قبلكم فتنجست الأرض» [1] ؛

«واصنع مذبحاً لإيقاد البخور . . لا تصعدوا عليه بخوراً غريباً . .» [2] ؛

«ومن يد ابن الغريب لا تقرّبوا طعام الهكم من جميع هذه لأن فسادها فيها بها عيبٌ فلا ترتضى منكم» [3] .

سابعاً ـ لا تسامح مع الأجنبي (الغويم) ولا اندماج به ، بل تصديع وتدمير لممتلكاته وآلهته ، وكذلك عزل للإبنة المتزوجة بـ «أجنبي» واعلان رجاستها ، أي عدم قداستها ، ومن ثم ، فالحجر عليها هو الغاية على هذا الصعيد :

«ولا تصاهرهم ابنتك لا تعطها لابنه وابنته لا تأخذها لابنك [4] . . بل كذا تصنعون بهم تنقضون مذابحهم وتكسرون انصابهم وتقطعون غاباتهم وتحرقون تماثيلهم بالنار» [5] ؛

«وكل أجنبي لا يأكل قدْساً . ونزيل الكاهن وأجيره لا يأكلان قدساً . . وأي ابنة كاهن تزوجت برجل أجنبي فهي لا تأكل من قربان الأقداس . لكن أي ابنة كاهن صارت أرملة أو مطلقة ولا نسل لها ورجعت الى بيت أبيهـا كأيام صباها فمِنْ طعام أبيها تأكل وأما الأجنبي فلا يأكل منه» [6] .

---

1) الكتاب المقدس ـ سفر الأحبار ١٨/ ٢٦ـ٢٧ .

2) الكتاب المقدس ـ سفر الخروج ٣٠/ ١ ، ٩ .

3) الكتاب المقدس ـ سفر الأحبار ٢٢/ ٢٥ .

4) ان حظر التزاوج مع «الآخرين» وجد صيغته القانونية الدقيقة والحازمة مع الاجراءات التي استحدثها الكاهن المتزعم عزرا في النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد ، وذلك تحت رعاية السلطة الفارسية . فلقد منع الزواج من خارج اليهود منعاً باتاً ، ونظم العلاقات الأسرية والاجتماعية في أوساط هؤلاء من موقع التأكيد على وجود فصيلتين بشريتين ، الأولى تندرج في اطار «المختارين المصطفين» ، في حين ان الثانية تندرج في دائرة «الاعداء الأرجاس» . وجدير بالقول ان هذا التنظيم انطلق من فروق اثنية ودينية بين كلتا الفصيلتين . (انظر حول ذلك : تاريخ العالم ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٩٤) .

5) الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ٧/ ٣،٥ .

6) الكتاب المقدس ـ سفر الأحبار ٢٢/ ١٠ ، ١٢ ـ ١٣ .

ثامناً - يمارَس الربى على الأعداء بأشكاله وحدوده القصوى ، أما ضمن «الشعب المصطفى المختار» ، «شعب الرب» فمحرمٌ قطعاً :

«لا تقرض أخاك بربىً في فضة أو طعام أو شيء آخر مما يقرض بالربى . بل الأجنبيَّ إياه تقرض بالربى وأخاكَ لا تقرضه بالربى لكي يبارك الرب إلهك جميع أعمال يديك في الأرض التي أنت داخلٌ لتمتلكها» [1] ؛
«يفتح الرب لك السماء كنزَ خيره فيؤتي أرضكَ مطرها في أوانه ويبارك جميع عمل يدك فيقترض منه أممٌ كثيرون وأنت لا تقترض» [2] .

تاسعاً - لا يجوز ، أبداً ، أن يُبتغى السلم مع الأعداء ومع ابنائهم واحفادهم وأحفاد أحفادهم الخ . . فالكل يحمل وزر الجزء ، والجزء يحمل وزر الكل ، ولو في «الجيل العاشر أو الألف . . . » :

«لا تبتغ سلمهم ولاخيرهم طول أيامك أبداً» [3] ؛
«لايدخل مرضوض الخُصيتين ولا مجبوبٌ في جماعة الرب . ولا يدخل زنيم في جماعة الرب ولو في الجيل العاشر لايدخل منه أحد في جماعة الرب . ولا يدخل عمّونيٌ ولا موآبيٌ في جماعة الرب ولو في الجيل العاشر لايدخل أحد منهم في جماعة الرب إلى الأبد» [4] .

عاشراً - إذن ، يجب تدميرهم وإبادتهم حتى آخر نسْمة ونسَمة ، وفق الأمر الرباني اليهوي التالي :

«وأما مدن أولئك الأمم التي يعطيها لك الرب إلهك ميراثاً فلا تستبْقِ منها نسَمة . بل أبْسلهم ابسالاً الحثيين والأموريين والكنعانيين والفرِزّيين واليبوسيين كما أمرك الرب الهك» [5] .

حادي عشر - السيادة المطلقة على العالم كله شعوباً وبلداناً وبهائم ، تقدَّم

---

1) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٣/ ١٩ - ٢٠ .
2) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٨/ ١٢ .
3) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٣/ ٦ .
4) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٣/ ١-٣ .
5) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٠/ ١٦ - ١٧ .

مكافأةً لـ «شعب الرب» لتقيده بتعاليمه المقدسة ، أي تعاليم

«لوحيْ الحجارة والشريعة والوصية التي كتبتها» [1] :

«فإني اسلّم الى ايديكم سكان الأرض . . .» [2] .

وتخصص دائرة تلك «الأعطية الربانية» جغرافياً وبشرياً ، حيث يعلن أن «الشرق» ، الذي منه انطلقوا (اليهود اليهويون) ، ومن خيراته كبروا وترعرعوا ، وبتراثه صاغوا «براجمهم» الايديولوجية الدينية والاقتصادية والسياسية والجغرافية هو الهدف المقدس الأكبر والأسمى :

«لنسلكَ أعطي هذه الأرض من نهر مصر الى النهر الكبير نهر الفرات» [3] ؛

«كل موضع تطأه أخامص أقدامكم يكون لكم من البرية ولبنان من النهر نهر الفرات الى البحر الأقصى يكون تخمكم» [4] .

* * *

لقد أثبتنا ، في ماسبق ، نصوصاً من «العهد العتيق» عملنا على أن نتبين فيها وعبرها السمات النوعية الكبرى ، التي نرى أنها تخترق التصور الديني (الايديولوجي) للنخبة الكهنوتية الاريستوقراطية ، في بنيتها العامة وفي توجهاتها الرئيسية الدينية والاجتماعية المتمثلة - خصوصاً - بمناهضة اندماج جمهور اليهود العبرانيين بالكنعانيين . وقد حاولنا إظهار هذه السمات حيث أفصحت عن نفسها وتبلورت عبر احتكاك صدامي مباشر بالفكر الشرقي ، وذلك ضمن عملية مركبة ومديدة ولاهثة أطلقنا عليها حدَّيْ الاستلهام التراثي والتبني التاريخي .

ونظن - إضافة إلى ذلك - أنه قد اتضح ، على نحو مباشر ومعلن عنه ، الموقف الإشكالي الذي يلف النصوص المأتي عليها من أولها إلى آخرها ، ذلك

---

1) الكتاب المقدس - سفر الخروج ٢٤/ ١٢ .

2) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٣/ ٣١ .

3) الكتاب المقدس - سفر التكوين ١٥/ ١٨ .

4) الكتاب المقدس - سفر تثنية الاشتراع ١١/ ٢٤ .

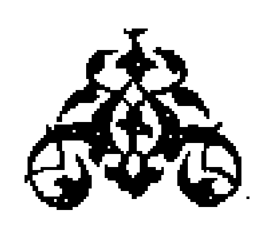
الموقف الذي أحطنا به وضبطناه ممثّلاً بمفارقة كبرى ذات بعدين اثنين ، واحد باتجاه الواقع المشخص ، وآخر باتجاه البنية المنطقية النصّية للنص .

ونحسب أنه من الأهمية المنهجية بمكان ألا يُنطلق في فهم تلك المفارقة من مواقع أخلاقية أو ايديولوجية دينية ، عموماً . اذ أن من شأن هذا الموقف أن يغيّب الخيط الأحمر الناظم لتلك النصوص في ردهات مجموعة من التفسيرات الأخلاقوية الذاتوية ، التي تنتهي بإدانةٍ ما للنخبة الكهنوتية المذكورة ، وذلك بمثابتها عصابة احتيال وتزوير وخداع . ان نهجاً في النظر للمسألة مثل هذا لن يكون بمتسعه الكشف عن الآلية الداخلية الناظمة ، التي تـمت بموجبها عملية تفتيق وتكريس المفارقة المنطقية والواقعية ، المحددة هنا . بل يمكن القول ، ان نهجاً مثل هذا هو نفسه يمكن ان ينظر اليه على أنه وجه آخر من أوجه التعقيد في تناول الظاهرة الكهنوتية ، بصيغتها اليهودية اليهوية . ولعلنا نضيف بأن هذا المنهج الأخير قمين بأن يجعل الظاهرة المذكورة ذات طابع اكثر تركيباً وتشابكاً واضطراباً ، بحيث يغدو هو نفسه (المنهج المنوه به) ، ومع مرور ما يكفي من الزمن ، امتداداً لها وتكريساً لإيهاميتها ووهميتها الايديولوجية . وإذا ما سار الأمر على هذا النحو ، يغدو من السهل أن تصبح الإدانة والاتهام الأخلاقوي أحد المعالم الأساسية في تاريخ النخبة الكهنوتية إياها .

على العكس من ذلك النهج الأخلاقوي (=اشتقاق كل الظاهرات والمواقف الاجتماعية الانسانية من مباديء أخلاقية) ، يبرز النهج الجدلي التاريخي والتراثي من موقع تمييز دقيق بين الأنساق الضمنية والمعلن عنها ، تلك التي تشتمل عليها عملية الالتقاء أو التصادم بين موروث ما من طرف ومجموعة بشرية ما من طرف آخر .

وقد لاحظنا ، في مواضع سابقة ، أن صيغة «الاختيار التاريخي التراثي» ، الذي هو إحدى الركائز العملية الضمنية أو المعلنة للموقف من موروث شعب ما ، اختُزلت ـ في التصور الايديولوجي النخبوي للكهنوت اليهودي المناهض للاندماج ـ واجملت بحركة ذهنية ايديولوجية تمثلت بـ «السطو» . وإذا كان مثل هذا السطو قد خرج ، من الناحية المظهرية ، عن الأشكال الثلاثة المكوّنة لصيغة الاختيار التاريخي التراثي المذكور توّاً ، فإنه ظل محكوماً بآليتها وبطريقة الفعل الناظم لموقف الكهنوت من الموروث الشرقي .

ذلك يشير ، من طرفه ، إلى إننا حيث نواجَه بجمع كبير أو صغير من نصوص العهد العتيق تقوم على مواقف الشتم والادانة لـ «الاغيار ـ الغوييم» والتشهير بهم ، فإن من شأن النهج الجدلي التاريخي والتراثي أن يضبط هذه المواقف ويحصرها في اطار تلك «الآلية الناظمة» ، لا أن يذوب فيها (أي المواقف) ولا أن يتحول إلى واحد منها . بتعبير آخر ، الحديث القائم يدور على نمطين من التنهيج للمسألة المطروحة ؛ الأول يقدم نفسه من حيث هو منهج الإدانة والشتيمة (وما أكثر من مظاهر وممثلي هذا المنهج في العالم العربي ، خصوصاً على صعيد البحث في التاريخ اليهودي !) ؛ بينما يعرف الثاني نفسه بأنه منهج التحليل والتركيب الجدليين التاريخيين والتراثيين . وإذا كنا نحن سنعمل ـ فيما يلي ـ على تسليط ضوء فاحص مشخص على النخبة الكهنوتية اليهودية ، فان ضرورة التمييز بين ذينك النمطين من التنهيج كان لابد لنا من الانطلاق منها منهجياً . وهذا يشير إلى أننا نولي النخبة المذكورة أهمية رئيسية في هذا البحث ؛ لأنها قامت بدورين كبيرين في التاريخ اليهودي (على الأقل حتى نشوء المسيحية) ، هما انتاج «العهد العتيق» بألوانه ومفارقاته وأبعاده المتعددة المتنوعة ، وقيادة جمهور اليهود العبرانيين على امتداد قرون طويلة بمثابتها جهاز السلطة السياسية والدينية والاقتصادية ، أي ـ وكما ذكرنا في حينه ـ بمثابته الملك والمالك والكاهن .





٣

# حظرُ «إتني» باتجاه الداخل والخارج
# وآليّة اشتهاء «الخارج» وازدرائه

في ثنايا صفحات منصرمة أومأنا الى السمات التي رأينا أنها محدّدة لشخصية النخبة الكهنوتية اليهودية في اتجاهاتها العامة ، وفي اتجاهها اللاإندماجي تخصيصاً . وقد كان علينا ـ في سياق ذلك ـ أن نميط اللثام عما أحاط بتلك الاتجاهات من مواقف ومهمات ايديولوجية دينية وسياسية واجتماعية اقتصادية . أما الآن فنعمل على الكشف عن الدور الذي مارسته تلك النخبة في توليد الايديولوجيا الوهمية التوهيمية ، التي سبق أن أتينا على بعض مظاهرها ، وفي تكريسها ومنحها صيغاً عملية تطبيقية وصلت الى حدود الفعل السياسي المباشر .

في سبيل تكثيف الرؤية باتجاه الأمر المذكور ، نرى ضرورة الانتباه الى العناصر العقدية التالية ، وهي الدور المركزي للنخبة الكهنوتية السائدة ، وتداخل الوضعية الاجتماعية الاقتصادية بالوضعية الذهنية الدينية في أوساط جمهور غير ضئيل من اليهود العبرانيين ، والقوة الكهنوتية الرادعة حيال الخصوم في الداخل كما في الخارج .

لقد ظهر الدور المركزي الكهنوتي ذاك وبرز وتوطد عبر قناتين عريضتين . القناة الأولى تمثلت بتمكن الكهنوت المعني من فرض ايديولوجيته الدينية في الأوساط اليهودية العبرانية نفسها ، ومن جعلها ـ من ثم ـ مهيمنة سائدة على صعيدها . وقد اتضح ذلك عملياً من خلال اصراره ، العنيد حقاً ، على الظهور متميزاً بصفته عقل الاريستوقراطية القبلية وسيفها ، ضمن وضعية كنعانية متقدمة ومتفوقة نوعياً على هذه الأخيرة (والتقدم والتفوق مأخوذان ، هنا ، بدلالتيهما التاريخية الحضارية) .

أما القناة الثانية فقد تبلورت وبرزت فاعلة يداً بيد مع الصراع القبلي ذي الطابع الانتقامي الحاقد ضد المجتمع الزراعي المنظم والمنتظم ، والذي مثل عامل جذب كبير وعميق ومتصاعد لليهود العبرانيين للاندماج فيه ، وللتحول - من ثم - إلى وجه من أوجهه .

ذلك ما يتصل بالعنصر الأول من عناصر الأمر المطروح في هذا المعقد من المسألة . أما العنصر الثاني ، الذي حددناه بتداخل الوضعيتين الاجتماعية الاقتصادية والذهنية الدينية في نطاق الحياة اليهودية العبرانية ، فنتبينه كامناً في دمج الوظيفة الاقتصادية للكهنة السائدين بوظيفتهم السياسية والذهنية الدينية . فهم ، بحسب ذلك ، القادة السياسيون والروحيون (الدينيون) لغالبية أفراد كياناتهم السياسية التي ظهرت هنا وهناك . وفي وظيفتيهما هاتين كانوا يجنون من أولئك السريع والضريبة ، اللذين لم يظهر الواحد منهما متميزاً عن الآخر إلا في مراحل متقدمة من احتكاكهم واندماج قسم منهم بالمجتمع الزراعي الجديد في كنعان خصوصاً . وبالطبع ، كان الويل لم تلكأ في تقديم ذينك «الواجبين» ، اللذين تمثلا بمجموعة متعددة متنوعة من الاضحيات والنذر والهدايا والمحرقات . . ولكن الذي تلكأوا كانوا ، رغم ذلك ، كثراً بسبب الفاعلية الحيوية لعنصر الاندماج والانصهار في المجتمع المذكور آنفاً .

كان اختراق الهيمنة الايديولوجية الدينية والاقتصادية الاجتماعية للنخبة المعنية يتحول ، شيئاً فشيئاً ، الى تيار دافق يهددها في عقر دارها ، أي في الحقل اليهودي العبراني نفسه ، الذي كانت ترى فيه متكأها ومنطلقها البشريين . أما البذرة التي ولدت تلك الوضعية وعمقتها كمّاً ونوعاً فقد نشأت في شخص حركة الاندماج بالكنعانيين وبغيرهم من شعوب المنطقة ، في حينه . وإذا مالاحقنا هذه الحركة الاندماجية ، في آفاقها وامتداداتها التي انطلقت منها ، فإننا سوف نلاحظها وقد احدثت شرخاً تعاظم على نحو مضطرد بين النخبة اليهوية الاريستوقراطية بشرائحها العليا من طرف ، وبين أفراد القبائل ، ثم المزارعين من جمهور اليهود من طرف آخر . لقد كان ذلك الشرخ تعبيراً عن نمو التناقض الطبقي والصراع الطبقي في حياة التجمعات اليهودية ، وإنْ بأشكال غير ناضجة ايديولوجياً وسياسياً وتنظيمياً في أوساط كلا الفريقين ، الأعلى والأدنى .

وانه لذو مغزى عميق ، بالمعنى الايديولوجي والتاريخي التراثي ، أن نلاحظ نمط العلاقة بين مظهرين كبيرين من مظاهر الايديولوجيا الدينية في صيغتهما اليهودية العبرانية ، وهما الوحدانية الالهية والوثنية الشركية ، أو كما قلنا في مكان سابق من هذا البحث ، الوثنية التي تبدو شركية . فلقد ظهرت تلك العلاقة بمثابتها ضبطاً لفريقين يمثل الثاني منهما (الوثنية الشركية) استجابة أعمق لتلبية حاجات التقدم التاريخي والتراثي في مجتمع نهض على علاقات اقتصادية واجتماعية زراعية . وهنا ، نسطيع أن نخلص الى فكرة اكتسبت أهمية خاصة في نطاق العلاقة بين الكهنوت اليهوي وجمهور اليهود ، تلك هي أن ماظهر بصفته وثنية شركية لم يحلْ إطلاقاً دون الانتقال اليه ، أي الى المجتمع الذي احتضنه (المجتمع الكنعاني الزراعي) ، ونبذ الوحدانية الالهية اليهوية وما كمن خلفها واحاط بها من علاقات قبيلية رعوية ونخبة سياسية كهنوتية .

لقد أدى تصور الوحدانية الالهية لدى الكهنوت اليهودي المتزعم وظيفتين رئيسيتين ، تممتا بعضهما بعضا . الأولى منهما تمثلت بتقديم اطار ديني وثوقي لتسويغ المقاومة العظمى والشاملة التي ابداها الكهنوت المذكور إزاء تيار الاندماج الاجتماعي والاقتصادي والديني ، ذلك التيار الذي انطلق من صفوف اليهود ذوي المنحدر القبلي الفقير والمُفقر . فباسم المحافظة على نقاء العقيدة «التوحيدية» المختارة ، أطلقت النخبة الكهنوتية اسلحتها باتجاه الأفراد والجماعات التابعة لها سياسياً و «إتنياً» ، لكي تحول دون وقوعها في «الكفر» بإلهها يهوه ، اله الشعب الوحيد الذي اختاره واصطفاه . وعلى ذلك ، فقد بدا الأمر كما لو أن عملية الاندماج بالشعوب ذوي العقائد الأخرى موقف موجه ضد الرب نفسه ، الذي «انقذ» ذلك الشعب ، وورّثه الأرض كلها . وبتعبير اكثر تدقيقاً وتقعيداً نقول ، ان المسألة تلك أريد لها أن تظهر على أنها مسألة صراع ديني بين «المؤمنين» و «الهراطقة المنحرفين» عن الايمان ، بين جماعة الرب واعدائه ضمن «شعبه المختار المصطفى» نفسه . وإذا كان هؤلاء قد تحولوا الى مواقع الهرطقة والانحراف بتأثير من «الآخرين الاغيار» ، فقد كان ضرورياً أن ينسحب ذلك الصراع إلى مستوى هؤلاء أيضاً . ومن ثم ، غدونا أمام علاقة معقدة متراكبة بين «الداخل» اليهودي و «الخارج» . بيد أن ذلك الداخل إذ ظهر منقسماً منشطراً ممزقاً ، فان الكهنوت اليهوي عمل على إضفاء طابع الدينية على ظاهرة الانقسام والانشطار والتمزق

هذه . وهنا نقول ، ان الكهنوت هذا استطاع ، في مراحل باكرة من التاريخ اليهودي ، أن يحقق هيمنته وسيادته في أوساط اليهود العبرانيين عبر استبدال الوضعية الاجتماعية المشخصة لهؤلاء بالوضعية الدينية الايديولوجية التي انتجها ونماها ، والوظيفة الاجتماعية الطبقية بالوظيفة الدينيةالايديولوجية .

أما الوظيفة الثانية التي نيطت بتصور الوحدانية إياه فقد نهضت على تقديم الشرعية الدينية ليس للاستغلال الاقتصادي العام والمنظم فحسب ، وإنما كذلك للنهب الاقتصادي التعسفي الذي مارسه الكهنة النهمون تلقاء جمهورهم الغارق في الجهل والإملاق . وقد قدم لنا العهد العتيق ، بنصوص مختلفة متعددة منه ، صوراً فظيعة من عملية النهب تلك تمثل وثائق تاريخية واقتصادية واجتماعية (سوسيولوجية) هامة على صعيدها .

هذه النصوص تغص بالحديث وتفيض عن الأشكال المتعددة والمتنوعة للأعطيات والتقدمات والأضحيات والمحرقات الخ . . . ، التي كان على المؤمنين من «شعب الرب المصطفى» أن يقدموها لهذا الأخير طواعية (أو قسراً) ، تعبيراً منهم عن محبتهم له وخضوعاً لكلمته الآمرة المقدسة ، وكذلك اعترافاً بـ «العهد» الذي قطعه لهم في التحرير والتوريث ، تحريرهم من ربقة «الشعوب الزراعية» ، وتوريثهم أرضهم جميعاً .

وإذا أمعنّا النظر في التصور الالهي المطروح هنا ـ في كلتا وظيفتيه المأتي عليهما ـ اتضح لنا أن جُماع القول الأساسي فيه يكمن في اتجاه الرب يهوه (أي الكهنوت) لتسنم زمام الموقف على الصعيدين الكبيرين بالنسبة الى الوضعية المشخصة آنذاك ، وهما الحياة الاقتصادية أولاً والمدخل إليهما والمكرِّس لها ، أي الحياة الدينية ، بما تشتمل عليه من عقائد وتشريع وطقوس ثانياً . وقد جسد ذلك التصور ، فيما تصدى له من مهمات ، الشخصية القبلية البدوية لجمهور اليهود العبرانيين وقد انغمرت في أزمة عظمى من مَحْلها الخاص ، ومن خصب الآخرين . وجدير بالقول أنه كان لتلك الشخصية المؤدلجة توراتياً (حتى قبل انجاز تسجيل العهد العتيق تسجيلاً شاملاً) أن تجد في العنف والمراوغة والخديعة والقتل والسبي اسلوباً أمثل ـ في حدود الممكن آنذاك ـ لتحقيق المطامع اللاهثة وراء امتلاك ذلك

«الخصب» ، مع البقاء والانغلاق في دائرة الوضعية الخاصة . وإذا ما أحس الأدنون بانجذابهم الطبيعي الى الشروط الحياتية الجديدة الزراعية ، بما تحمله من استقرار واطمئنان ، فتركوا أنفسهم تنقاد باتجاهها بما يقتضي ذلك من اندماج أو انصهار اجتماعي واقتصادي وجنسي (اجتماعي عائلي) ، فإن السوط ، سوط الرب الواحد الأحد ، سوف يلهب أجسادهم النتنة و «أرواحهم» الشريرة .

ومن هنا ، فإن الطامة الكبرى تغدو «قدراً» و «مصيراً» لامحيد عنه ، حالما تطل «الوثنية الشيركية» برأسها الخلاب المُغري أمام قلوب وعقول من عمل من اليهود العبرانيين على الانخراط في أعماق أو في هوامش الأقوام الجديدة «المثيرة» وذات الجاذبية العظمى . وفي هذه الحال ، نلاحظ أن الفضول تجاه هذه الأقوام تبلور واتسع وتعمق ليس فقط لـ «معرفة» حياتهم وطرائق تفكيرهم ، وإنما كذلك - أو ربما بالدرجة الأولى - لـ «الالتحاق» بهم من حيث هم أقوام ليست جائعة وليست خوّافة . حالئذ ، لايكون هؤلاء مستعدين للتفريط بربهم ، رب الجنود الغاضب الباطش الرهيب الغيور الصاعق ، فحسب ؛ إنهم يكونون كذلك - وكانوا فعلاً - على أتم استعداد للتخلي عما اعتبر انتماءاً إتنياً ودينياً لهم ، وعن وهْم «الشعب المختار المصطفى» ، الذي لم يجنوا منه سوى الخيبة والآلام والحروب والإملاق وكسب عداوات الشعوب . لقد رأى هؤلاء - عبر تجربتهم الخاصة المريرة والمديدة والمباشرة - أن كهنتهم ومن استندوا إليه من رجال السياسة والحرب لم يعترفوا بوجودهم إلا لتأدية واجبيْن (ربانيين) ، هما محاربة الأغيار «الغوييم» والاستيلاء على أراضيهم أولاً ، وتقديم الوجائب إليهم (الكهنة) باسم ذلك الرب الذي لا يشبع ولا يرتوي ولا يرعوي ثانياً .

في تلك الوضعية المفعمة بالاضطراب والتوقعات المرعبة والآمال السرابية أو الواقعية ، نشأت المفارقة الدينية الكبرى : أنْ يحدث انتقال من وثنية شركية - توحيدية ضمناً - إلى وحدانية الهية صريحة ، فإنّ هذا ما يمثل الوضع النموذجي المألوف في التاريخ والتراث العالميين ؛ أمّا أنْ يجري العكس ، فإن الأمر - إذ ذاك - من شأنه أن يكون منطوياً على حالة ذات خصوصية ، نسبية على كل حال ، وعلى وضعية ذات إثارة بالنسبة إلى البحث في تاريخ الدين عموماً . فإذا كان يهوه قد مثل

عالماً مغلقاً ، ضيق الأفق ، هزيل الكونية ـ رغم حضورها ـ، فإن أرباب الكنعانيين والمصريين والرافديين وأصنامهم جسدوا عالماً رحيباً واسع الشطآن متعددها ، عميق الجذور في حياة زراعية مستقرة آمنة . نقول ذلك مع العلم أن هذا العالم الأخير «الربوبي» ظل ينطوي على نمط من الوحدة الداخلية والاتساق الداخلي في التصور الرباني (الالوهي) ، وذلك على نحو ملفع بحالة توحي بحضور «التعدد الالهي» فقط . فالتعدد ، هنا ، وإنْ كان الوجه الأكثر مباشرة وظهوراً ، فإنه استقى مشروعيته من الخط العميق الذي يخترقه ويحيط به ، وهو الشخصية الخصوصية التي يمتلكها المجتمع الزراعي ، والتي تمثل نسقاً نوعياً مختلفاً ومتميزاً عن النسق النوعي الذي تتمحور فيه وحوله وضعية الترحال القبلي الرعوي . ولعلنا نبرز في هذا النسق فقط أحد أوجهه الهامة على هذا الصعيد ، ذلك هو «التعدد الذهني الايديولوجي» بحدٍّ ما وبمثابته تعبيراً عن انفتاح سياسي وذهني ديموقراطي ، بالمعنى الذي تحتمله تلك المرحلة .

ذلك الأمر ، بما يحيط به من أغلفة صفيقة دينية واسطورية ، نتبينه أو نتبين ملامح أساسية منه ، بعمق رمزي وطرافة ترميزية ، في العلاقة الثنائية الصدامية الشهيرة ، التي برزت بين الشخصيتين التوراتيتين هابيل وقابيل . فقابيل المزارع ، الملتحم ـ بحسب النص التوراتي ـ بالأرض الزراعية خصباً واستقراراً وكذلك تأزماً وقحطاً ، يقدّم لنا ـ مع الحيّة المخادعة ـ على أنه جدّ المتمردين على الرب [1] ، ذلك الرب الذي ينظر بعين عطوفة الى هابيل الراعي ، دون أن يفعل الشيء ذاته تجاه أخيه ذاك الكادح في عالمه الزراعي الإخصابي .

وإذ يقتل الأولُ الثاني «غيرةً منه على عطف الرب عليه» ، فإنما هو ، بذلك ، يعلن انتصار الحضارة الزراعية في المجتمع الفينيقي والبابلي والمصري الخ . . والانتصار هذا يبقى انتصاراً معترفاً به ومُقرّاً بوجوده حتى بعد أن لعن الربُّ القاتلَ وأدانه بوشم «أبدي» في وجهه . وهو ـ بسبب ذلك ـ يظهر كأنه قذى في

---

1) انظر حول ذلك مع المقارنة :

Alan W. Watts- The Two Hands of God (The Myths of Polarity), Collier Books, New York 1959, Page 121- 122.

أعين الأدنين من جمهور اليهود العبرانيين ، الطامحين الهائجين . بيد أنه (أي الانتصار) لم يكن في أعينهم قذى بذاته وبصورة عامة ، بقدر مامثل موقف النكوص والاخفاق والاضطراب ، الذي أحاط بحياة أولئك الرعاة المتنقلين بقيادة كهنوتهم (ربهم) . وإذا كان الأمر كذلك ، فإننا ـ حالئذ ـ لن نجانب الصواب إذا رأينا في موقف قابيل ومصيره تعبيراً مرمّزاً مكثّفاً (عنيفاً) عن عملية الاندماج بالمجتمع الكنعاني والرافدي ، التي انخرط فيها جمهور ليس ضئيلاً من اليهود العبرانيين . وهذا ، بدوره ، يضع الباحث أمام مهمة تقصي الدلالات الظاهرة والخفية للأفعال التوراتية ، ذلك التقصّي الذي واجهنا سماته وآفاقه واحتمالاته ضمن ما اطلقنا عليه في موضع سابق من هذا الكتاب «القراءة المركّبة» للنص «المقدس» .

هكذا ، إذن ، تبرز الوظيفة المركزية التي حققتها عملية تبني «الوثنية الشركية» الكنعانية والرافدية ، وكذلك الى حد ما المصرية ، من قبل ذلك الجمهور . فهي قدمت المسوغات الضرورية لفتح الطريق أمام مطامح الاندماج بالشعوب المحيطة الآخذة بتلك «الوثنية» نسقاً رئيسياً في تصورها الديني والاسطوري . في سياق ذلك ومن موقعه ، تبلورت كيفية الرد على الوحدانية اليهوية (الكهنوتية) المغلقة اريستوقراطياً و «إثنياً» وكذلك المؤطّرة بحدود «الشعب المختار المصطفى» ، من قبل تلك «الوثنية» الديموقراطية التعددية ضمن الآفاق المتاحة في مجتمع زراعي ذي علاقات مشاعية قروية . وبطبيعة الحال ، فإن المسألة اذا كانت على ذلك النحو ، فإننا نستطيع أن نستنبط القول بأن «الوثنية الشركية» المعنية ـ وقد رأيناها أيضاً توحيدية ضمناً ـ مارست دوراً تقدمياً بارزاً ومُلفتاً في عملية التسويغ الذهني السيكولوجي والديني لاندماج من اندمج من اليهود العبرانيين بغيرهم من شعوب المنطقة ، وتخصيصاً الشعب الكنعاني أولاً ، وفي إحداث ما يقترب من القطيعة الحضارية الزراعية بينهم من طرف وبين فئة الكهنوت المتزعم ومن ظل تحت هيمنته من طرف آخر . بل لعلنا نكثف الموقف إذ نقول ، أن الوثنية الشركية المنوه بها كانت شركية (تعددية) ، حقاً ، بقدر ما كانت واحدية توحيدية ، حقاً . ومن ثم لم يكن من تعارض بين الموقفين ، وإنما كانت هنالك علاقة تجادل بينهما أفصحت عن وحدة المجتمع المعني وعن تعدديته (النسبية) . ولذلك ، يمكننا أن نضع صيغة العلاقة الاجتماعية المشخصة بين

الوحدانية اليهودية من طرف والشركية الوثنية الكنعانية من طرف آخر بمثابتها علاقة تناقض وحدة السلطة السياسية الاستبدادية مع وحدة السلطة السياسية التعددية الديموقراطية .

لقد كمن وراء تلك الوضعية صراع كان يشتد باشتداد وتائر عملية الاندماج واتساعها ، صراع بين الكهنوت المهيمن من جهة ، وبين الشعوب «الوثنية» واليهود «الأبقين» ـ معاً ـ من جهة أخرى . وجدير بالانتباه النشاط الذي استطاعت فئة الكهنة المتزعمة اليهوية أن تقوده باتجاه خلق وعي جمعي (شعبي) يُقر بعصمتها الدينية ، تلك العصمة التي سمحت لها أن تتصرف بـ «حرية شبه كاملة وقطعية» في عملية المجابهة والمناهضة لذينك الفريقين المتحالفين من الخصوم . وإذا كانت هذه الفئة قد شغلت المركز الحيوي الفاعل في الاريستوقراطية اليهودية وظهرت ، من ثم ، بمثابتها وجه هذه الأخيرة وعصبها ، فقد ظهر الإندماجيون على أنهم خصوم وأعداء الكهنوت من حيث هم اريستوقراطيون ؛ هذا بالرغم من أن الكهنوت المذكور عمل ـ منطلقاً من حسّه المصلحي المباشر ـ على تعمية ذلك .

ولاشك أن «العصمة» ، التي تكونت حول فئة الكهنوت ، دفعت بها باتجاه فتح كل الأسلحة ضد «الأغيار» ، و «الأبقين» الذين أخذوا يبرزون في أعينها ، شيئاً فشيئاً ، على أنهم مندرجون في إطار اولئك (أي الأغيار) ومصنّفين في دائرتهم . وهذا ما عقّد الموقف المنطلق من زعم «الاصطفاء الإتني» ومن «وحدة التصور الديني» . وبامكاننا أن نشير إلى أن نصوص «العهد العتيق» مليئة بمظاهر هذا الموقف وبدلالاته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والسيكولوجية . وعلينا أن نقرر ما هو اكثر من افتراض تأملي ، وهو أن الكثير من عناصر الشك والتشكيك أخذت تبرز في وجه وهْم «العصمة الكهنوتية» ذاك ، مؤدية الى طرح الوظائف الرئيسية للكهنوت بمثابتها التعبير المشخص عن الوعي الذاتي لهذا الأخير .

لم تُخفِ نصوص «العهد» مظاهر تلك الوظائف ، بل الحت عليها الحاحاً مشدداً ، بعد أن جعلت منها مواقف متصلة بالرب وبعلاقته مع سَدَنَة هيكله ، الكهنة . ومن الهام أن نتناول هذه المسألة ، هنا ، لاتصالها بصورة وثيقة بما انطلقنا منه في هذه الفقرة تحت أطروحة الحظر الإتني والديني ، الذي عمل ذلك الأخير

على تنفيذه بحق الطامحين الى الاندماج من جمهور اليهود العبرانيين .

من خلال تقص منهّج لنصوص «العهد العتيق» ، يتسنى لنا أن نلخص الاتجاهات الوظيفية الرئيسية الكبرى ، التي انطلقت من الوعي الذاتي للكهنوت اليهْوي باربعة ؛ تلك هي التالية ، الوظيفة الاقتصادية ، والاجتماعية ، والحربية ، وأخيراً الدينية الايديولوجية (بما في ذلك السياسية) .

فعلى صعيد الوظيفة الاقتصادية ، تتضح المطالب التالية التي يفرضها الكهنة على «المؤمنين» بمثابتها أحد واجباتهم إزاء «الرب» : أن يقدموا لهم بواكير حصادهم ، وأن يجعلوا منهم محط اهتماماتهم في تقديم الطعام والشراب . وهذا ، من طرفه ، يتصل بانتاج الارض والبهائم والناس ، وكذلك بافتداء الناس والبهائم النجسة . ولعل أمراً ذا أهمية بارزة يتضح من سياق ذلك ، وهو أن الكهنة كانوا متفرغين لشؤون السلطتين (الزمنية والروحية الدينية) ، بحيث أن الباحث قد يصل الى الافتراض بأن مؤسسة الدولة أو ما يقود إليها كانت قد أخذت تتبلور في نطاق تلك الفئة الكهنوتية ، وذلك على نحو يؤدي لاحقاً (خصوصاً مع عهدي القضاة والملوك) إلى تشكيل مؤسسات ضمن الدولة لها حد من الاستقلالية النسبية . وجدير بالقول أن ذلك التحول كان يزداد تبلوراً ووضوحاً واتساعاً مع تعاظم الاستقرار الجغرافي والاقتصادي والحربي ، ومن ثم مع تعاظم الاتجاهات الاندماجية التي خلقت ، بدورها ، تحديات سياسية في نطاق التكونات اليهودية العبرانية .

نلجأ الى النصوص «المقدسة» ، لنتبين الأشكال التي اتخذتها الوظيفة الاقتصادية للكهنوت اليهوي ، فنورد منها التالية :

«وكلم الرب موسى قائلاً . مُرْ بني اسرائيل وقل لهم إذا دخلتم الأرض التي أنا معطيكم وحصدتم حصيدها فأتوا بحزمةٍ باكورةِ حصيدكم الى الكاهن . فيحركها بين يدي الرب للرضى عنكم في غد السبت يحركها الكاهن . وقربوا في يوم تحريك الحزمة حَمَلاً صحيحاً حوْلياً محرقة للرب . . . وخبزاً وفريكاً وسنبلاً طرياً لا تأكلوا الى ذلك اليوم عينه إلى ان تأتوا بقربان الهكم . . . وقربوا مع الخبز سبعة حملان صحاحٍ حوليات وعجلاً من البقر وكبشاً يكونان محرقة للرب . . . وقربوا تيساً من المعز للخُطاءِ وحَمَلين حوليين للسلامة .

فيحركها الكاهن . . . وللكاهن تكون»[1] ؛

«فإن لم يكن للرجل وليٌّ ليرد إليه ما أوثم به فليكن المردود مما أثم به للرب يأخذه الكاهن لنفسه فضلاً عن كبْش الكفارة الذي يكفّر به» [2] ؛ وأولَ بُرّكَ وعصيرِكَ وزيتك وأول جزاز غنمك تعطيه له»[3] ؛

«وقال الرب لهرونَ إني قد أعطيتك ما يحفظ من تقادمي جميعَ أقداس بني اسرائيل اعطيتكها حق مسحة لك ولبنيك رسْم الدهر . هذا يكون لك من قدْس الأقداس مما يُحرق جميعُ قرابينهم وتقادمهم وذبائح خطائهم وذبائح الإثم التي يؤدونها لي انها قدس أقداس لك تكون ولبنيك . . جميع خيار الزيت والعصير والبُرّ بواكيرُها التي يجعلونها للرب لك جعلتها . بواكير ما في أرضهم التي يأتون بها للرب لك تكون كل طاهر في بيتك يأكلها . وكل حرام في اسرائيل يكون لك . كل فاتح رحِمٍ من كل جسد يقدمونه للرب من الناس والبهائم يكون لك لكنْ تُفدي بكور الناس وتفدي بكور البهائم النجسة . فداء الناس من إبن شهر يكون بحسَب تقويمك خمسة مثاقيل فضة بمثقال القدس وهو عشرون دنَقاً . . وأما بنو لاويَ فإني جعلت لهم كل عشر في اسرائيل ميراثاً عن خدمتهم التي يخدمونها في خِباء المحضر . كلّم اللاويين وقل لهم متى اخذتم من بني اسرائيل الأعشار التي جعلتها ميراثكم فقدموا منها تقدمة للرب عشراً من العشر . . وليكن ما تقدمونه للرب من جميع عطاياكم خيارها المقدس منها»[4] .

---

1) الكتاب المقدّس ـ سفر الأحبار ٢٣/ ٩ـ١٢، ١٤، ١٨ـ٢٠ .

٢) الكتاب المقدس ـ سفر العدد ٥/ ٨ .

٣) الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ١٨/ ٤ .

٤) الكتاب المقدس ـ سفر العدد ١٨/ ٨ـ٩، ١٢ـ١٦، ٢١، ٢٦، ٢٩ . وفي هذا السياق نورد ما يذكره ول ديورانت (قصة الحضارة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٤٦) من بعض الامتيازات التي تمتع بها الكهنة ، بحيث أصبحوا أقوى من الملوك أنفسهم (في عهد الملوك) : «كانوا معفيين من الضرائب وفرضة الرؤوس وسائر الأتاوات على اختلاف أنواعها . وكانوا يأخذون العشور على نتاج الضأن ، وينتفعون مما يبقى في الهيكل من القرابين التي لم تستنفدها الآلهة . ونمت ثروة الكهنة بعد نفي اليهود بنمو المجتمع اليهودي الجديد ؛ وإذ كانت هذه الثروة =

وبعد أن تعدد التوراة الشرائع الملزمة للمؤمنين دَفْعَةِ «الضرائب والأتاوات الخ . . .» إزاء الرب على النحو التالي :

«هذه شريعة المُحرقة والتقدمة وذبيحة الخطأ وذبيحة الإثم والتكريس وذبيحة السلامة ، التي أمر الرب بها موسى في طور سيناء يوم أمر بني اسرائيل بأن يقربوا قرابينهم للرب في برية سيناء» [١] ،

تعلن التوراة إياها على لسان ذلك الرب (الكاهن) تهديدها الحازم القطعي لكل من يتلكأ في الخضوع لها بأنه

«يُقطع . . من شعبه» [٢]

ذلك ، مُجملاً ، هو ما يتصل بالوظيفة الاقتصادية التي ناطها الرب بالكهنة (الكهنة بأنفسهم) ، بحيث يمكن الاستنتاج بأن الفئة المعنية استطاعت أن توسع نفوذها الاقتصادي على نحو جعل منها ، **فعلاً** ، السلطة الفعلية ضمن السلطة العامة الممثلة بطبقة الأريستوقراطية القبيلية ، الناحية ، بقدر أو بآخر ، نحواً زراعياً . ولعلنا نستجلي هذا الأمر بمزيد من العمق نوعاً وكمّاً حين نضم إلى دائرة بحثنا ما يندرج في نطاق الوظيفة الاجتماعية ، التي انجزتها نفس الفئة ، وبمثل الحزم الذي اظهرته على صعيد الوظيفة الأولى . هاهنا وبصورة أوّلية ، نلاحظ أن الكهانة حُصرت في موسى وأخيه هرون ، وفي بنيه من بعده . وبالطبع ، فإن موسى والآخرين يمثلون تلك الفئة مأخوذةً من حيث هي نسق اجتماعي متميز نسبياً في نطاق الطبقة المذكورة آنفاً . ولعلنا نقول ، ان **تقسيم العمل** برز على هذا الصعيد وقد اكتسب طابعاً مركباً في نطاق الطبقة الواحدة . والطريف الملفت في ذلك أن فئة الكهنوت وإن برزت ، بالدرجة الأولى ، في دور ديني ايديولوجي ، فإنها كانت ـ في هذا الدور ـ متكئة بعمق على دور اقتصادي فاعل تشريعياً وقضائياً وتنفيذياً . ومن هذا الموقع المضاعف وظيفياً ، أتيحت لها امكانات القبض على مداخل المجتمع

---

=المقدسة قد أحسن القيام بها ، فقد جعلت كهنة الهيكل الثاني في دمشق ، كما كان أمثالهم في طيبة وبابل ، أقوى من الملوك أنفسهم» .

١) الكتاب المقدس ـ سفر الأحبار ٧/ ٢٧ـ ٢٨ ـ.

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٧/ ٢٠ـ٢١، ٢٥، ٢٧ . . .

الأخرى . ان «يهوه» كان ، بهذا المعنى ، قد استطاع الدخول في هذا الأخير والقيام فيه بدور كبير ، وربما كذلك حاسم في مظاهر الحياة الدينية والعاطفية والسيكولوجية ، تلك المظاهر التي برزت محددة في صيغة يهوه . ولعلنا إذ بلغنا هذه النقطة الدقيقة من المسألة ، أن نكون مخوّلين بالقول بأن اليهْوية لم تمثل موقفاً دينياً عقيدياً فحسب ، بل استطاعت أن تتحول الى ما سنسميه لاحقاً وفي سياق الحديث عن الاسلام الى دين شمولي . ان التكهن والكهانة جسّدا ، هنا ، موقفاً وظيفياً باتجاه كل الاتجاهات والمناحي ، التي برزت في التجمعات اليهودية العبرانية ، في حينه .

وإذا عدنا ، ثانية ، إلى مسألة «الدولة» ، بمثابتها سلطة رادعة ومنظمة للحقول الاجتماعية المختلفة من موقع النسق الطبقي المهيمن ، وإن بقليل من الظهور المباشر ، فإننا نجد الكهانة ارهاصاً هاماً بل بالغ الأهمية على طريق تبلورها وبروزها في مراحل لاحقة من التاريخ اليهودي . وكما نلاحظ ، فإن عنصر التوريث يمثل ، هنا ، القاعدة الناظمة للتحولات التي تطرأ على الكهانة . فلقد اوكلت لهذه الأخيرة تلك السلطة «إلى مدى الدهر» . وبصيغة اكثر تخصيصاً ، يظهر التوريث ذاك في شخص «النبي» وآله . والنص التوراتي غني بالمواقف والاشارات ، التي تحدد ذلك الأمر وتضبطه تفصيلاً ، بحيث لا ينشأ ـ بمقتضى ذلك ـ أي لبس :

فالقداسة «لهرون وبنيه رسْم الدهر من بني اسرائيل . وثياب القدس التي لهرون تكون لبنيه من بعده يُمسحون فيها وتكرَّس فيها ايديهم» [1] ؛

«وصر الى الكهنة اللاويين والى القاضي الذي يكون في ذلك الزمان واسألهم فيرشدوك في أمر الحكم . واعمل بمقتضى القول الذي يفتونك به في ذلك الموضع الذي يختاره الرب وتحرَّ العمل بجميع ما يلقونه اليك . بحسب الشريعة التي يلقونها اليك والحكم الذي يقولون لك تصنع ولا تحدْ عن القول الذي يفتونك به يمنةً ولا يسرة» [2] .

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر الخروج ٢٩/ ٢٨ـ٢٩ .

٢) الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ١٧/ ٩ـ١١ .

ان دور الكهنة الكبير في الحقلين الاقتصادي والاجتماعي يتعـزز على صعيد الحياة الحربية والخصامية ، حيث يبرز هؤلاء بمثابتهم القادة العسكريين الذين يتقدمـون الجيوش ، وحيث يقومون بمهمة القضاة والحكام الذين يفصلون في «كل خصومة وكل ضربـة» . وهـذا يشير إلى أنهـم (الكهنـة) أسياد الموقف في حالتيْ السلـم والحرب ، لايخرج عن «اختصاصهم» أمر مهما صغُر ومهما كبر . لنقـرأ الآيتين التاليتين اللتين تفصحان ، على نحو بينٌ ، أن سدنة الحرب والسلم الحقيقيين هم هؤلاء الكهنة :

«وعند تقدمكم للحرب يتقدم الكاهن ويخاطب الشعب» [1] ؛

«ثم يتقدم الكهنة بنولاويَ لأن الرب الهكَ إياهم اختار ليخدموا ويباركوا باسـم الرب وبكلامهم تفصل كل خصومة وكل ضربة» [2] .

ولعلنا لاحظنا أن ممارسة الحرب شبه الدائمة من قبل الطبقة العليا اليهودية ومنْ خلفها جمهور يكبر أو يصغر ضد شعوب المنطقة ، في حينه ، كانت تشغـل حيزاً رئيسياً في نشاط الكهنوت . فلقد عرف هؤلاء ـ عبر تجاربهـم الخاصـة ـ ان الحرب أداة فعالة لخلق اوضاع دائمة التوتر ، من شأنها أن تبقي على جمهورهم في حالة من التحفز والخوف والقلق الدائمة أو شبه الدائمة ، بحيث يحول ذلك دون التفكير في الاندماج بتلك الشعوب أولاً ، وبحيث تكون الطبقة العليا ـ وفي قلبها الكهنوت ـ قادرة على التذرع بهذه الحالة لاحداث أوضاع «استثنائية شبه مستديمة» من الملاحقات وتشديد القبضة على المنحرفين أو الآبقين او المتمـردين . (بتعبيرنـا المعاصر نتبين تلك الوضعية في إطار ما يطلق عليه قانـون الطـوارىء أو الأحـكام العرفية) . ومن ثم ، فان العيش بسلام في الداخل والخارج يمكن ان يجسد خطوات على طريق انفلات «البقرة الحلوب ـ جمهور اليهـود الفقـراء والمفقـرين» من أيدي أصحابها . هاهنا ، يصح أن نورد ما كتبه البرايت حول مقاصد الحـروب التـي قادها الكهنوت السياسي اياه ضد الكنعانيين : «لقد أقرت الأعـراف المتأخـرة أن تدمير جزء كبير من السكان الكنعانيين قد انقذ اسرائيل من عملية الانصهار الثقافي

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٠/ ٢ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢١/ ٥ .

التي كان من الممكن ان يكون لها عواقب وخيمة على الايمان الجديد» [1] .

وبطبيعة الحال ، فان السّدانة العسكرية كانت تقتضي وجود سدانة نفسية (سيكولوجية) تمثل حافزاً ودافعاً للفعل العسكري . ومن هنا ، نشأت ضرورة «الحرب النفسية» ، التي استطاعت أن تجد صيغتها الأكثر نفاذاً ، حتى ذلك الحين ، في الايديولوجيا الدينية التوراتية نفسها . وهذا يطرح مسألة «الوعي الديني المهيمن» والعمل على تعميمه في الداخل (ضد جمهور الأكثرية من المفقرين والفقراء) ، وفي الخارج (ضد «الأعداء» المتمثلين بشعوب المنطقة ، أي بكل مالم يندرج في اطار اليهودي) . ومن أجل تحقيق هذا ، كان يُلجأ الى كل ما من شأنه أن يؤدي الى تضخيم وتعظيم دور «شعب الرب» في القتال ، وذلك يداً بيد مع نزعة استعلائية من الصّلف النخبوي والتزوير التاريخي . وقد كنا فيما سبق قد نقلنا نصوصاً من «العهد العتيق» تظهر أن «الحروب الدامية» ، التي قادها رؤوس اليهود ضد كذا وكذا من الشعوب أو القبائل ، لم تكلفهم مقتل «رجل واحد» ؛ في حين أن الخصوم كانوا يُقتلون ، أو يسبون نساء ورجالاً ، إضافة إلى أن بهائمهم كانت تساق الى «شعب الرب» هدية مطواعة .

وإذا كنا ، هنا ، قد رأينا التلاحم الوظيفي (على الأقل) بين «الرب» و «الكهنوت» ، بحيث جعلنا هذا الأمر ننظر إلى الفريقين على أنهما صيغتان لوضعية دينية ايديولوجية واحدة ، فإن بعض الباحثين لم يتبينوا دلالة وأفق الترميز القائم بينهما ، مما يغيّب الوظيفة العسكرية التي انجزها الكهنوت باسم رب هو «يهوه» . وهذا النمط الديني التوراتي من الدرْس للحروب اليهودية يقود إلى الاعتقاد بأن يهوه وليس الكهنوت هو الذي كان يقودها . فعلى سبيل المثال ، يكتب غاستون بوتول وآخرون في (الحروب والحضارات) [2] مايلي : «وعلى الرغم من أن هذا الإله لايرد على شكل انسان أو أي شيء آخر ، فإنه يظل دائماً (إله الجيوش) الاسرائيلية يقف في وسط المحاربين ويدير عملياتهم ويقدم لهم النصائح والارشادات أثناء الالتحام بالمعارك» . وإذا كان في هذا الرأي ما يدعو الى الانتباه ، فهو أنه يشدد على العلاقة

١) نقلاً عن : بديعة أمين ـ المشكلة اليهودية والصهيونية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٩ .

٢) انظر هذا الكتاب ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٣ .

بين الموقف الديني والآخر العسكري . وهذا ، من طرفه ، إبراز لدور «العهد العتيق» في الحياة اليهودية العبرانية ، كما أرادها الكهنوت أن تكون .

إن ذلك الذي أتيناه عليه في نطاق الوظائف الأربع التي ناطها الكهنوت بنفسه ، جعل منه مقياساً ناظماً للعلاقة مع الرب وارادته . وهذا ما سمح بتوليد الحوافز والمسوغات التي انطلق منها الكهنوت في إقامة الايديولوجيا الدينية (التوراتية) ، من حيث هي العقل الكلي الناظم لكل مظاهر الحياة اليهودية العبرانية . ولما كان هذا العقل الكلي قد اعلن عنه بمثابته عقل الرب المنزّه ، القريب البعيد ، فقد أضحى أي عمل أو نشاط مخالف له ، صراحة أو ضمناً ، مداناً ، ويجعل من صاحبه واحداً من «الزنادقة» أو «المراطقة» أو «الآبقين» أو «المتحالفين مع أعداء الرب» . الخ . . والنص التوراتي يعلن هذا الموقف بكثير من الوضوح وبعيداً عن أي غمغمة :

«إن عيونكم قد رأت ما صنع الرب ببعلَ ففورَ فان كل من اتباع بعلَ ففورَ أباده الرب الهكم من بينكم . أنتم المستعصمون بالرب الهكم فكلكم أحياء اليوم . يوم وقفت أمام الرب الهك في حوريب حين قال ليَ الرب اجمعْ ليَ الشعبَ حتى اسمعهم كلامي لكي يتعلموا مخافتي طول الأيام التي يحيونها على الأرض ويعلّموا بينهم . . فاحذروا لأنفسكم من أن تنسوا عهد الرب الهكم الذي قطعه معكم . . لأنَ الرب الهك هو نار آكلة إلهٌ غيورٌ . . ويشتتكم الرب فيما بين الشعوب حتى تبقوا جماعة معدودة في الأمم الذين يسوقكم الرب اليهم» [1] .

فإذا كان الرب الكهنوتي أو الكهنوت الربي غيوراً ، وبطّاشاً ومنتقماً لغيرته ، فإن من يتجرأ على الشيرك به ، أي على استفزاز غيرته هذه ، فإنه يرجم رجماً بالحجارة حتى الموت :

«إذا وجد فيما بينكم في بعض مدنك التي اعطاك الرب الهُك رجلٌ أو امرأة صنع الشر أمام الرب الهك فتعدى عهده . ومضى فعبد آلهةً أخر . . . واخبرتَ وسمعت وتقصيت جيداً فكان الأمر صحيحاً ثابتاً وقد صنع هذا الرجسُ في

١) الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ٤/ ٣ـ ٤ ، ١٠ ، ٢٣ـ ٢٤ ، ٢٧ .

اسرائيل . فأخْرجْ ذلك الرجل أو تلك المرأة الذي صنع هذا الأمر المنكر الى أبوابك رجلاً كان أو امرأة وارجمه بالحجارة حتى يموت . . وأي رجل كان متجبراً حتى لا يسمعُ من الكاهن الواقف هناك ليخدم الرب الهكَ أو من القاضي فليقتلْ ذلك الرجل واقلع الشر من اسرائيل . فيسمعَ الشعب ويخافوا ولا يتجبروا ايضاً» [1] .

ولعلنا لاحظنا التركيز على اتجاه الإرعاب والتخويف والارهاب بمثابته اسلوباً ضرورياً للمحافظة على الهيمنة المطلقة لسلطة الرب الكاهن . واذا كان الأمر على هذا النحو ، فإنه يشير إلى أن الحوافز الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المباشرة لتحقيق هذه الهيمنة لم تعد كافية ، بحيث أن الضرورة كانت قد تولدت لتقديم حوافز رادعة غير مباشرة تمثل امتداداً لتلك وضبطاً لها : ان الحافز الاقتصادي الردعي اصبح دون مستوى التحولات التي طرأت على البنية الاقتصادية والاجتماعية في الكيانات اليهودية العبرانية ، التي نشأت وتموضعت على أطراف الكنعانيين ، ثم في قلبهم . ومن هنا ، كان منشأ وتبلور الدين اليهودي اليهْوي المسجل في «العهد العتيق» والمكتسب فيه سماته الرئيسية . وفي هذه الحال ، يغدو من المرجح أو الأكثر ترجيحاً أن نرى في عملية التحول تلك من المباشرة الى اللامباشرة ، أي في التحفيز الردعي اليهودي اليهوي ، المواقف الوظيفية البعيدة والقريبة ، التي كمنت وراء عملية نشوء وتبلور الشخصية الكهنوتية اليهودية اليهْوية . وعلى ذلك ، يصبح بوسعنا أن نتبين الأصول المشخصة التاريخية التراثية لنشوء يهوه بصفته المدخل والمتن في نصوص العهد العتيق .

***

لقد واجهنا مركّباً من المسائل والمسائل الثانوية ، التي وجدناها تتصل بحصيلتها المقدمة توراتياً ، وهي سيادة يهوه في كل الانحاء والجهات . وقد وجدنا هذا الأخير ، كما صاغه الكتبة الكهان ، «ناراً آكلة وغيوراً» . وحيث نحول هذه التصورات اللاهوتية الى أخرى سياسية ، نجد أمامنا الهاً سمته الأساسية هي ، كما

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٤/ ٢-٥، ١٢-١٣ .

حددها Heinrich Heine ، أنه «طاغية» [1] . وجـدير بالنظـر أن «طغيانية» الالـه المعني (وعلينا ، بالطبع ، أن نضع بحذاء هذا الأخير تعبيراً آخر له ، هو الكهنوت) اندفعت باتجاهين اثنين ، واحد هو الداخل ، داخل «الشعب المصطفى المختار» ، وآخر هو الخارج ، الذي يشمل كل مالايتصل بذلك الداخل . وإذا كنا قد أومأنا الى هذه الفكرة في موضع سابق ، فاننا نرغـب ، الآن ، أن نلاحقهـا بشيء من خصـوصية الموقف المشـخص . ان هذه الخصـوصية تبـرز في ممارسـة «الصّلـب» للمتمردين من اعلى ومن تحت ، اولئك المتمردون الذين كانوا يرون في الاندماج بـ «الأغيار» طريقاً كبيراً لانعتاقهم ؛ كما تبرز (تلك الخصوصية) في حظر الاندماج فيما بين الأسباط (القبائل) أنفسها :

«وأقام اسرائيل بشِطيمَ واخذ الشعـب يفجـرون مع بنـات موآب . فدعوْن الشعب الى ذبائح الهتهن فأكل الشعب وسجدوا لآلهتهن . وتعلـق اسرائيل ببعلَ فغورَ فاشتد غضب الرب على اسرائيل . فقال الرب لموسى خذ معـك جميع رؤساء الشعب واصلبهم للرب أمام الشمس فتنصرفَ شرةُ غضب الرب عن اسرائيل . فقال موسى لقضاة اسرائيل اقتلوا كل واحدٍ منْ تعلق من قومه ببعلَ فغورَ» [2] .

هكذا إذن وبكل وضـوح ، يكون الصلب والقتل من نصيب اولئك الذين يتعدون حدود الرب ، إذ يحاولون الاتصال «المشبوه» بشعـوب المنطقـة ، التي يعيشـون فيهـا . ولـكن إذا كان هذا الحـزم الردْعـي من مقتضيات الموقف مع الغـوييم - الأعداء ، فانه يبرز ، أيضاً ، على صعيد العلاقـة فيما بـين «الأخيار المصطفـين» أنفسهـم . ولا ريب أننا إذ نبلغ هذا المنعطف في المسألة ، فإن الوجـه الاجتماعـي الطبقـي ينجلي ، بقسماتـه الكبـرى وبوضـوح ، في سلـوك الكهنـوت السياسي المهيمن . وهنا نكاد نقول ، ان تصور «الهامش والمركز» ، الذي جرى الحديث عنه سابقاً مفصلاً ، يحسم لصالح اتجاه واحد ، هو رفضه وتجاوزه ، أو وضعه في سياق

---

١) انظـر : Heinrich Heine- Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, a.a. O., S. 107.

٢) الكتاب المقدس ـ سفر العدد ٢٥/ ١ـ٥

آخر . أما هذا الأخير فيكمن في النظر الى الهامش مكوَّناً من الغوييم (الأغيار) وجمهور «الخطأة» من اليهود العبرانيين ، معاً ، والنظر الى المركز على أنه مكون فقط من الطبقة الاريستوقراطية بـ «عقلها» ، أي بكهنوتها .

وبعد أن أتينا على «النتائج الوخيمة» ، التي لحقت بأولئك اليهود العبرانيين ممّن عبد من الآلهة غير الرب يهوه وممن تزوج من بنات الشعوب الأخرى ، نشير إلى أن مثل هذه النتائج أو ما يقترب منها أصابت ، كذلك ، اليهود الذين تزوجوا من اسباط غير سبطهم . وهنا ، نلاحظ أمراً على غاية الأهمية ، ذلك هو انهيار الوهم الكهنوتي التوراتي الذي تمثل بالعلاقة بين الهامش والمركز . لقد كانت الضربة الكبرى له قد تمثلت بالاضطهاد الاقتصادي الذي وجه لجمهور اليهود من قبل كهانهم أولاً ، وبالحظر الجنسي العائلي بين قبائلهم ثانياً . ومن ثم وعلى هذا النحو ، كان على الوهم الكهنوتي الآخر المتمثل بتصور «الغوييم ـ الأغيار الاعداء» ان يسقط هو كذلك ؛ إذ في هذه الحال يغدو السؤال الساخر التالي وارداً : مَنْ مِنَ الذين تبقّى نطلق عليه «الغوييم» ؟ ان الايديولوجيا التوراتية الكهنوتية تقوم ، كما هو بين ، على تناقض مثير بين طموحها الأقصى و واقعها الأقصى ؛طموحها للايهام بأن اليهود العبرانيين يمثلون نسيجاً واحداً موحَّداً في نطاق التصور الربّاني «الشعب المصطفى المختار» ، وواقعها المتمثل بممارسة الكهنوت النخبوي وطبقته العليا كل أشكال العسف والحظر والاستغلال على الأدنين من هذا «الشعب» . وهذا يدعونا لأن نطلق على تلك المواقف مصطلح ايديولوجيا الأقصيين ، تلك الايديولوجيا التي تسمح بتعميق رؤيتنا لما توصلنا اليه في موضع سابق تحت حد «عقدة الحضارة» التي تشكلت في الأوساط اليهودية عامة ، والوسط اليهوي المتزعم ضمنها بصورة خاصة .

إننا ، والحال كذلك ، سوف لا نقع في الدهشة حين نواجه مواضع في العهد العتيق تلح الحاحاً «ربّانياً» مبدئياً على ضرورة ألا يجري التزاوج اليهودي العبراني الداخلي مجرى طبيعياً اندماجياً . فلا يجوز ، بمقتضى ذلك ، أن تتزوج بنات سبط يهودي من أبناء سبط يهودي آخر . فكأننا نواجه ، هنا ، في الدائرة اليهودية العبرانية ، نمطين من اليهودي ، أو لنقل نمطاً يهودياً وآخر غير يهودي . وهذا يضعنا ، مجدداً ، أمام اطروحة اليهودي واللايهودي ، بحيث يصبح في متسعنا

القول أن اللايهودي هو الغوييم (الآخر ـ العـدو) . ولما كان الحظـر في التـزاوج الداخلي قائماً على صعيد الأسباط (القبائل) كلها ، فقد ترتب على ذلك أن يكون كل سبط بالنسبة الى سبط آخر وإلى مجموع الأسباط الأخرى «غوييم» ، غريباً ، آخر ، عدوّاً . وهكذا يتحول اليهودي ـ في التصور الكهنوتي هذا ـ الى نوع من علاقة تضاد شاملة وقطعية بين الانا والهو ، بين الصديق والعدو ، الخيّر والشرّير ، أي بين اليهودي واللايهودي ، كما أشرنا فوق . والأمـر يكتسـب شخصيته الحازمة والجلية ، حين نضع في اعتبارنا ان منع التزاوج بـين اليهـود لم يؤخـذ به بسبـب الخروج من دائرة التزاوج المغلق ، وإنما لاعتبار مالي يتصل بالإرث .

ان النص التالي يعرض الموقف المعني بوضوح ، بحيث يغـدو واحـدة من قواعد الشريعة الملزمة :

«هذا ما أمر الرب به في بنات صلُفْحادَ يتزوجن بمن حَسُن لديهن لكن يجب أن يكون من عشيرة سبط أبيهن . حتى لا يتحول ميراث بني اسرائيل من سبط إلى سبط بل يحافظ بنو اسرائيل كل منهم على ميراث سبط آبائه . وكل بنت ترث ميراثاً من أسباط بني اسرائيل فلْتكن زوجة لواحدٍ من عشيرة سبط آبائها لكي يرث بنو اسرائيل كل منهم ميراث آبائه . ولا يتحولَ ميراث من سبط الى سبط آخر بل يحافظ كل سبط من بنـي اسرائيل على ميراثـه . . هذه هي الوصـايا والأحكام التي أمر الرب بها بني اسرائيل على لسان موسى في صحاري موآبَ على اردنّ أريحا» [1] .

ان المجتمع اليهودي العبراني يبرز ، والحال كذلك ، بمثابته تجمعاً قبلياً (سبطياً) طائفياً وممزقاً من الداخل . ولا نتردد في الافصـاح عن أن في تلك الوضعية المهشّمة كمنت حدود ملحوظة من قوة الكهنوت . ففي هذه التجزئة السبطية الطائفية (منع الاندماج السبطي الطائفي) ، وفي التمييز المطلق بين الأسباط مجتمعةً من طرف وبين «الاغيار ـ الشعوب الأخرى» من طرف آخر ، في هذين المطلبين الرئيسيين نستطيع ان نبحث عن أحد أهم العوالـم التـي جعلت من الكهنـوت ذاك ليس ذا قوة مادية فقـط ، بل كذلك ذا قوة دينية

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته السابقة ٣٦/ ٦ـ٩، ١٣ .

أيديولوجية ناظمة . وهذا لعله يدعنا نحدد صيغة التناقض الاجتماعي الطبقي في التجمعات اليهودية ، في حينه ، على نحو تبرز فيه بعض أشكال الخصوصية النسبية : إنها صيغة الحظر الإثني باتجاه الداخل والخارج . ومن هذا الموقع وضمن التمحور حوله ، أساساً ، وجدت الوظائف الكهنوتية ، المعالجة فيما سبق ، الاقنية التي ظهرت عبرها وانطلقت باتجاه تكريس الهيمنة الكلية للكهنوت اليهودي . وفي هذه الحال ، تبرز العلاقة بين هذا الأخير وبين جمهور اليهود على أنها علاقة الناظم الكلي بالمنظوم الفردي .

اننا وقد وجدنا أنفسنا أمام تلك الصيغة من الوجود الاجتماعي ، نتبيّن ما يدعونا الى ان نتقدم خطوة أخرى الى أمام ، حيث نعلن أن المجتمع اليهودي العبراني - التوراتي - لايصل الى حدود الاقرار بالتجانس الاتني ، أو على الأقل ، يرفض ، من موقع قيادته الاقتصادية والسياسية والدينية ، مثل هذا التجانس . ان هذا يحدث بالرغم من النغمة القوية المنافقة ، التي نواجهها في العهد العتيق على الطالع والنازل وعلى قدم وساق ، نغمة «الشعب المختار المصطفى» . اذن ، لا يصح ان يجري حديث ، هنا ، عن وحدة أقوامية (قومية بالتعبير الحديث) . هل ثمة ما يشير إلى وجود مفارقة في هذه الوضعية ؟ نعم ؛ بيد أن العودة الى جذور الوضعية المعْنية ، المتمثلة بالبنية الاجتماعية القبيلية للمجتمع اليهودي العبراني ، بما في ذلك الفئة الكهنوتية المتزعمة فيه ، تضع أيدينا على مفاصلَ هامة من اجابة جدية على تلك المفارقة .

* * *

هكذا نكون قد عملنا على تحديد وضبط موقف وآفاق الكهنوت اليهودي اليهْوي من الفكر الشرقي السابق عليه والمعاصر له . وهذا له دور خاص في تحديد مجريات الأمور على صعيد التاريخ اليهودي الواقعي والتوراتي الذهني . ومن الهام ، على نحو خاص ، أن نستبقي في أذهاننا ما أدرجناه في سياق البحث تحت مصطلح «العقدة الحضارية» ، التي حددت - من زاوية رئيسية - علاقة ذلك الكهنوت بالآخرين من الشعوب ، بما في ذلك الفكر

المشار إليه . إذ أن هذه «العقدة» حيث توضع في موقعها من الحالة المشخصة التي أحاطت بحياة اليهود العبرانيين البُداة (البدو) ، فإنها ، إذ ذاك ، تلقي أضواء ساطعة على ما سنأتي للبحث فيه في الفصل التالي [1] (وهو اكتشاف آلية التحول القانوني من الوحدة النسبية ، التي اخترقت الوجود الاجتماعي اليهودي في أوائله ، إلى الصدام بين أطراف هذا الوجود ، ومن ثم سقوط وهْم الوحدة وبروز واقع التمايز والصدام) .

وأخيراً تجدر الاشارة إلى أن التعامل مع نصوص العهد العتيق ينبغي أن يكون حذراً إلى أقصى حد فيا يتصل بمسألة المصداقية التاريخية ، التي يمكن أن تقدمها هذه النصوص . لكنْ مع ذلك وبصورة مجملة عامة ، يمكن القول أنها (النصوص) جسدت المطامح الايديولوجية الدفينة والمفصح عنها ، أيضاً ، لفئة الكهنوت المهيمن .

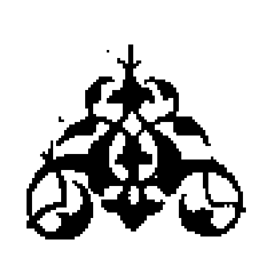
فهذه ، بإنجازها تلك النصوص بصيغ تلفيقية تجميعية ، هدفت الى تكوين ذهنية (ايديولوجيا) لها ولسائر الأنساق الطبقية والفئوية في التجمعات

---

١) يفسر مؤلفو كتاب (ماقبل الفلسفة) هذه «العقدة الحضارية» التي كمن وراءها ، أساساً ، موقف الكهنوت المهيمن اللاإندماجي ، بطريقة لا تخلو من نقاط دقيقة صائبة ـ جعلنا منها نحن أحد متكآتنا في هذه الفقرة من البحث ـ وإن من موقع نهج ذاتوي ـ غير مشخص ـ أي بعيداً عن السياق الاجتماعي الاقتصادي والسياسي للعقدة المنوّه بها : «لقد كان العبرانيون ، مهما قيل عن أسلافهم وأصلهم التاريخي ، قبائل رحّلاً . ولما كانوا رحّلاً في الشرق الأدنى ، فقد عاشوا لا في السهوب الخضراء التي لا تنتهي ، بل في رقعة تقع بين البادية وبين الزرع ، بين أخصب الأراضي وبين نفي الحياة التام ، إذ في هذه البقعة العجيبة من العالم يتجاور الخصب والبوار . فلابد أنهم اختبروا رفاه الحياة وعنتها في كلا المكانين .

وقد تاق العبرانيون الى الاستقرار في السهول الممرعة . ولكنهم كانوا يحلمون بأراض تسيل لبناً وعسلاً ، بأراض تفيض غلالاً كتلك التي تخيلها المصريون لآخرتهم . فالظاهر أن الصحراء ظلت تجربة ميتافيزيقية ضخمة في حياة العبرانيين ولوّنت كل تقييم صدر عنهم . ولعل التوتر بين تقييمين ـ بين الشهوة في شيء وبين ازدراء المشتهى ـ قد يفسر بعض تناقضات المعتقدات العبرانية» . (هـ . فرانكفورت وآخرون : ماقبل الفلسفة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٧٣) .

اليهودية العبرانية (هذا إذا تهيبنا الحديث عن طبقات اجتماعية في هذه التجمعات) . ولذلك ، كان صحيحاً أن نرى في النصوص اياها ايديولوجيا وهمية وايهامية ، أي وعياً متوسّطاً ومناهضاً للواقع المشخص ، أريد له أن يحيط بتلك الأنساق ، محققاً ـ في نهاية المطاف ـ الهدف الكبير للكهنوت بمثابته العمود الفقري لطبقة الاريستوقراطية القبلية (السبطية) .



# الفصل الخامس

## من «الوحدة» إلى التمايز والصدام
## ومن الوهم الايديولوجي اليهْوي الى «فضيحة» الواقع

ان المقولة الدينية (الأيديولوجية) ، التي رأينا فيها موقفاً دينياً نموذجياً متجلياً في الأنساق الاجتماعية والطبقية للتجمع اليهودي العبراني ، ظلت ـ في أساس الأمر وفي عموميته ـ تمثل ، في بدايات القرن الأول من تأريخنا (الميلادي) كما في القرون السابقة ، وضعية لا جدال في واقعيتها . ففي هذه المرحلة الجديدة ، كما في تلك التي سبقتها ، بقي وهم «الشعب المقدس» و «شعب الرب المصطفى» يمثل المِدماك الأساسي في الذهنية الدينية لليهود العبرانيين ، بصورة عامة . وإذا كنا وصفنا تلك المقولة بـ «الواقعية» وحددناها هنا بأنها «وهْمٌ» الشعب المقدس المصطفى ، فإنه ليس في ذلك ما يدعو إلى الاستنكار أو التحفظ المنطقي والاصطلاحي . فوهمية المقولة المذكورة فرضت نفسها في الأوساط اليهودية ، أو بتعبير أدق ، في بعض هذه الأوساط ، بحيث غدت واقعاً كثيفاً في فاعليته الزائفة الكاذبة ، بالمعنى النظري المعرفي (الابستيمولوجي) . ومثل هذا الأمر نلاحظه في تاريخ الا لديولوجيا الدينية بصورة عامة .

وقد كان من خصائص ذلك «الوهم» ، الذي ظهر ـ على كل حال ـ بصيغ مفعمة بتجسيدات واقعية متنوعة ، أنْ مثّل دريئة ضرورية ومنيعة لمواقف اجتماعية واقتصادية وسياسية ، متباينة ومتخاصمة الى حد الاقتتال في حالات لم تكن نادرة . بل لقد أشرنا إلى أن الوهم المعْني جسد القاع الأعمق في الوعي الجمعي لمعظم اليهود العبرانيين ، بأنساقهم الاجتماعية والطبقية المتعددة . فهؤلاء جميعاً كان عليهم أن يأووا إليه ليمتحوا منه مااعتقدوا أنه تدعيم لوضعيتهم المشخصة ، بما اخترقها من اضطرابات وأزمات وحروب الخ . .

ان نزوع ذلك الوعي الجمعي الى العمومية والشمول ظل نسبياً بمنحيين ؛ المنحى الأول منهما عُبر عنه باستخدام عنصر التأويل من قبل الفرقاء أو الخصوم المختلفين . فلقد قاد هذا التأويل أحياناً ـ على الأقل ـ إلى الخروج عن الخط اللاهوتي العام والمهيمن ، بل والى الخروج عليه وتكوين هرطقات شتى مارست أدوارها في تعميق مشكلة الوجود الداخلي اليهودي ومشكلاته مع محيطه البشري (شعوب المنطقة) . حدث ذلك في الحالات التي كانت عملية الاندماج بـ «الغوييم» تصل فيها إلى حدود تبني «الوثنية الشركية» الكنعانية ، أو حتى الواحدية الالوهية الصريحة ، ممثلةً بأحد الآلهة العظام في بابل أو في كنعان أو في مصر (وكذلك فارس) . أما المنحى الثاني فقد تجلى بالصراع الديني السياسي بين الأطراف اليهودية العبرانية المتنازعة أثناء النفي البابلي وبعده ، ولكنْ بصورة خاصة في إطار المواجهة القاسية والمديدة مع روما الامبراطورية في نزوعها الى العالمية وتحقيقها لهذا النزوع الذي كلفها الكثير من العنف والدماء .

بيد أننا إذا دققنا في الأمر ، بمزيد من العمق والتمحيص ، استبان لنا أن ذينك المنحيين كانا ـ بمعنى ما وبدرجة ما ـ محكومين بثلاثة عوامل فرضت نفسها ، شيئاً فشيئاً ، على التجمعات اليهودية اليهْوية في فلسطين . العامل الأول تمثل بتعاظم وتائر الاضطهاد والاستغلال لجموع اليهود الفقراء من قبل سادتهم الاريستوقراطيين والمرابين المحميين والمباركين «توراتياً كهنوتياً» . وقد سار ذلك يداً بيد مع إخفاق هؤلاء الجزئي في أنْ يحولوا دون اندماج فئات من أولئك بالكنعانيين أولاً ، ومع تزايد رغباتهم هم وحاجاتهم الاقتصادية والطقسية الاقتصادية النهمة من أضحيات ومحرقات ونذر الخ . . ثانياً . وقد نستطيع أن نعثر على نصوص كثيرة من «العهد العتيق» ، نتبين منها وفي ثناياها تلك الحالة من الاضطهاد والاستغلال التي تمت «تحت مرأى الرب ـ الكهنوت» ، دون أن يكون «بمستطاعه التخفيف منها» . والجدير بالاهتمام أن تلك النصوص سجلها كهنة ينتمون إلى الطبقة العليا دون أن يكونوا مندغمين فيها بصورة تامة ايديولوجياً أخلاقياً ، في أقل تقدير .

إن أولئك الكهنة ، الذين يمكن أن نطلق عليهم «الحكماء أو المصلحين» ، أظهروا بعض الاتجاهات النقدية حيال عملية الاضطهاد والاستغلال المنوه بها ، بحيث أننا نتبين وجود ما يسوّغ إطلاق تلك التسمية عليهم . من هؤلاء ، مثلاً ،

من يدرَج في العهد العتيق تحت اسم «سفر أيوب» . ففي هذا السفر نلاحظ بوضوح خطاً رئيسياً ناظماً من الشك والتشكيك بالرب يهوه ، وبقدرته على صنع «الخير» ، وبعدْله . فأمام عينيه تحدث أقسى أشكال الاضطهاد لـ «الأخيار المصطفين» الفقراء والمفقرين ، دون أن يحرك ساكناً . فكيف ، إذن ، يوثق به ؛ وإذ ذاك يغدو السؤال قائماً : من هو هذا الذي يسوغ اضطهاد «شعبه الذي اختاره هو» ؟ وقبل أن نوغل في تحليل النص المعني ، نورد مقطعاً رئيسياً منه :

«كيف القدير لاتخفى عليه الأزمنة وعارفوه لايشهدون يومه . فإنّ من الناس من ينقلون التخومَ ويسلُبون القُطعان ويرعونها . يستاقون حمار الايتام ويرتهنون ثور الأرملة . يطردون المساكين عن الطريق فيختبىء بائسو الأرض جميعاً . ثم همْ كالفراء في القفر يخرجون الى عملهم مبكّرين إلى الغُنم ولهم الصحراء طعامٌ لبنيهم . يحصدون حقلاً ليس لهم ويقطفون الكرم اغتصاباً . يُبيتون العُراة بلا لباس لا كُسوةَ لهم في البرد . فيبتلّون من مطر الجبال ولا مأوى لهم فيلطأون الى الصخور . يخطَفون اليتامى عن الثُديٍّ ويرتهنون ماعلى البائسين . فيذهبون عراةً لا لباسَ لهم ويحملون الحُزمَ وهم جائعون . يُصهرون بين خطوط المحراث ويدوسون في المعاصر وهم عطاشٌ . وفي المدن أناسٌ ينتحبون ونفوس المجروحين تستغيث والله لا يلتفت الى البغْي . فإنهم ما برحوا متمردين على النور ولم يعرفوا طرقه ولا استقروا في سُبله . عند الصبح يقوم القاتل ويذبح البائس والمسكين وفي الليل يكون لصاً . وعين الزاني ترقب العتمة يقول لا تبصرني عين فيجعل برقعاً على وجهه . ينقبون البيوت في الظلام ويغلقون على أنفسهم في النهار بلا يعرفون النور» [1] .

في ذلك النص المتين والرائع في تعبيريته ، تبرز أمامنا تلك الطرق من الاغتصاب والتسخير والمصادرة لما ينتجه المنتجون ، التي كانت سوطاً في أيدي الأغنياء لتوسيع غناهم ، وذلك دون أن يكون هنالك من يردع المغتصبين والمسخِّرين والمصادرين ، والقتلة . إنه ، ولاريب ، نص كبير الأهمية المنهجية والتاريخية . فالذين كتبوا تاريخ اليهود حتى ذلك الحين هم الذين نقلوا إلينا تلك

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر أيوب ٢٤/ ١ـ ١٦ .

الصور الفظيعة الحادة للاضطهاد الاقتصادي الاجتماعي بحق المنتجين . وإذا استعدنا ما ذكرناه ، في موضع سابق من هذا الكتاب ، حول الوضعية التي اتسمت بها التجمعات المشاعية القروية في فلسطين ، وجدنا أن الحالة التي نواجهها الآن تدخل في نطاقها ، على نحو أو آخر . فمزارعو المشاعات القروية مضطهدون ومضطهِدون ، في آن واحد ، مضطهَدون من الطبقة العليا المالكة واقعياً وحقوقياً ؛ ومضطهِدون لمن دونهم ، من عبيد خصوصاً . ومن ثم ، فإن التعبير النظري (الديني في حالتنا الآن) عن ظروفهم لم يكن ممكناً ، بشكل جزئي ، فقط من موقعهم هم أنفسهم ، بل كان ذلك ممكناً ومحتملاً من موقع أولئك «الحكماء المصلحين» ، الذين انشقوا نسبياً عن طبقتهم العليا تحت تأثير أسباب متعددة . من هذه الأسباب ماهو ذو طبيعة انسانية (إنسية) ، ومنها ما يعود إلى وضعية الاضطراب والقلق والتمزق التي كانت آخذة في التصاعد في صفوف هذه الطبقة نفسها ، خصوصاً في المرحلة التاريخية الكبرى ، التي نبحث فيها الآن ، وهي مرحلة الانتقال من اليهودية الى المسيحية . ومع الاقرار بأهمية تلك الأسباب وراء ظهور «الحكماء المصلحين» ، لاسبيل إلى تجاهل ما قد يكون قد حدث بين هؤلاء ونظرائهم في طبقتهم من خصومات كبرى أو صغرى وتباين في النظر على صعيد التمكين للهيمنة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية . وأخيراً يمكن القول ، ان هذا النزوع «الحكمي الاصلاحي» يجد أحد الحوافز ، التي اسهمت في صوغه وبلورته ، في الاحتكاك «الحضاري» ، الذي كان يتم بصورة أو بأخرى (حربية أو سلمية) مع الجيران من الشعوب التي قطعت شوطاً في طريق التقدم التاريخي الزراعي [1] .

---

١) فيما يتصل بالسبب الانساني (الإنسي) لعلنا نقول ، بثقة ، ان هذا لم يقد فقط الى خلق اضطراب وقلق وتبعثر في البنية الاجتماعية الطبقية والسياسية للكهنوت الاريستوقراطي ؛ لقد أسهم ، كذلك وعلى نحو بينّ ، في تمهيد الطريق للانتقال الى «يهوه المسيحي اليسوعي» . يكفي أن نتمعّن في النص التالي ، لنقبض على وجه الأهمية والطرافة في المسألة التي نحن بصدد البحث فيها :

«. . . لكنك ترحم الجميع لأنك قادر على كل شيء وتتغاضى عن خطايا الناس لكي يتوبوا . لأنك تحب جميع الأكوان ولا تمقت شيئاً مما صنعتَ فإنك لو ابغضت شيئاً لم =

أما العامل الثاني ، الذي أسهم في تكوين القاع البعيد للمنحيين المذكورين آنفاً ، فقد تمثل بما يمكن اعتباره انقساماً طبقياً في طبقة الاريستوقراطية الكهنوتية ، استمد بواعثه الأساسية من موقعين اثنين متضايفين في الفعل الوظيفي الذي عبر عن هذا الانقسام ؛ موقع أول يتصل بالمصلحة الاقتصادية والاجتماعية التي أفصحت عن نفسها - في هذه الحالة المحددة - بتعاظم اتجاه الاندماج الاقتصادي والاجتماعي والديني بشعوب المنطقة ، وبصورة خاصة بالكنعانيين . فلقد قاد هذا الاتجاه شريحة من تلك الطبقة تمثلت بمتوسطيها وصغارها ، أي أولئك الذين اكتشفوا ، بتجربتهم المباشرة ، أنهم غير قادرين على منافسة «عظمائهم» من الطبقة التي يشتركون معهم في الانتماء إليها ، ومن ثم على الحصول على المكاسب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية الطقسية ؛ واذا كان الموقع الأول الذي عبر عن عملية الانقسام الطبقي الذاتي (في الطبقة الواحدة) ذا بعد اتجه الى أعلى ، فان الموقع الثاني صيغ تحت تأثيرات انبعثت من الأدنى ، أي من صفوف الأنساق الطبقية والفئوية الفقيرة والمُفقرة ، تلك الانساق التي وجدت بعض أشكال التضامن مع متوسطي وصغار أفراد الطبقة العليا المأتي على ذكرهم للوقوف في وجد الفصائل العليا من هذه الأخيرة بمؤسساتها وامتيازاتها أولاً ، وفي وجه حلفائها الخارجيين الممثلين بالرومان ، بصورة مخصصة ، ثانياً .

نستطيع أن نتبين مفاصل رئيسية لذلك العامل المنوه به في بعض نصوص العهد العتيق ، التي تقتضي منا ، من طرفها ، أن نتمعن فيها بغية اكتشاف وضبط ما تنطوي عليه من دلالات ورموز ووظائف تؤدي إلى ايضاح ما نحن في معرض تبيانه . وقبل ان نورد ذلك ، ينبغي القول ان اختراق البنية الطبقية والفئوية والجيلية لطبقة الكهنوت الأريستوقراطية بأقنيتها وهياكلها المتنوعة ، كان من خصائص الاتجاه الذي اسهم في بعثرتها من الداخل . ففي «سفر عزرا» يجري إخبارنا بأن عملية الاندماج الاجتماعي الجنسي كانت قد امتدت ، بأشكال ملحوظة متسارعة ، الى الكهنة وأبنائهم ، بل كذلك الى بعض «رؤسائهم وعظمائهم» ،

---

تكوّنه . . انك تشفق على جميع الأكوان لأنها لك ايها الرب المحب للنفوس» . (الكتاب المقدس - سفر الحكمة ١١/ ٢٤-٢٥ ، ٢٧) .

بحيث كان ذلك قد شكل خطراً على «الوحدة الإثنية والعقيدية» في نظر القيّمين الأعْلين . لنقرأ ما يعلنه أحد الكهنة ، وهو عزرا الشهير بحقده الطاغي على «الغوييم ـ الاغيار» :

«وبعد تمام هذه الأمور أقبل الرؤساء إلي يقولون ان شعب اسرائيل والكهنة واللاويين لم ينفرزوا عن شعوب الأرض ورجاساتهم من الكنعانيين والحثيين والفرزّيين واليبوسيّين والعمّونيين والموآبيين والمصريين والاموريين . لأنهم اتخذوا من بناتهم لهم ولبنيهم فاختلط النّسل الطاهر بأمم الأرض بل يد الرؤساء والعظماء كانت الأولى في هذا التعدي . فلما سمعت هذا الكلام مزقت ثوبي ونتفت شعَرَ رأسي ولحيتي ولبثت متحيراً» [1] ؛

«وكان فراغهم من جميع الرجال الذين اتخذوا نساءً غريبات في اليوم الأول من الشهر الأول . فوجد بين بني الكهنة الذين اتخذوا نساءً غريبات من بني يشوعَ بْنِ يوصاداقَ واخوته . . . » الخ . [2]

ولعلنا نشير إلى زاوية أخرى من المسألة ، وهي تلك التي تتمثل فيما يمكن اعتباره تحالفاً أوّلياً وضمنياً بين «الغوييم» من طرف وبين فقراء اليهود والمفقرين من طرف آخر . لقد ظهر ذلك حتى في الحروب المتلاحقة ، التي كانت تقوم بين جيوش شعوب المنطقة من بابليين ومصريين وكنعانيين الخ . . وبين المحاربين اليهود . فنحن نلاحظ ان الجيوش الأولى كانت بعد أن تدخل اورشليم تأخذ ما تستطيع أخذه من الغنائم ، وتسوق معها من هو موجود من العِلْية ، فتقتل شطراً منهم وتأخذ معها الشطر الآخر لتسخيره وتشغيله في بلادها ؛ بينما تستبقي الفقراء العاملين في الأرض من فلاحين وعبيد ، دون أن تسيء إليهم في شيء . وهذا ما حدث حين دخلت جيوش نبوكدْ نصر الى اورشليم ، حيث جلت الجميع من اليهود معها ، ولم تبق

«الا مساكين شعب الأرض» [3] من «كرّامين وفلاحين» [4] .

---

1) الكتاب المقدس ـ سفر عزرا ٩/ ١-٣ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٠/ ١٧-١٨ .

٣) الكتاب المقدس ـ سفر الملوك الرابع ٢٤/ ١٤ .

٤) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٥/ ١٢ .

ولاشك أن وضعاً مثل هذا على ماهو عليه من القدرة على «الإطلالة على الغوييم» ، استطاع أن يفرض نفسه على الكهنوت المتزعم فرضاً اكتسب طابع دورة اقتصادية مشروع وجودها واستمرارها بتعامل الطرفين تعاملاً مباشراً [1] .

أخيراً يبرز العامل الثالث ، الذي رأينا نظيريه السابقين قابعيْن ، بقدر أو بآخر ، وراء منحى التفسير المرطقي لنصوص «العهد العتيق» ومنحى المجابهات الدينية السياسية بين الأطراف اليهودية المتنازعة في أثناء النفي البابلي وبعده . إن هذا العامل الثالث نستطيع أن نحيط به أو ـ على الأقل ـ بواحدة من سماته الكبرى ، حين نضع في اعتبارنا الضغوط الصغرى والكبرى التي خضع لها المتجابهون ، وذلك انطلاقاً من مواقع «الغوييم» ، تلك الضغوط التي اكتسبت اشكالاً وصيغاً متعددة ، من الحروب المسلحة الى الدخول في دين الشعب «المصطفى المختار» .

وإذا كنا قد واجهنا مواقف عديدة برزت فيها الصراعات المسلحة بين التجمعات اليهودية وشعوب المنطقة ، فان ظاهرة تَهوّد ناس من هذه الشعوب لم تكن مألوفة . ولم يكن الأمر على ذلك النحو بسببٍ من أن هذه الشعوب رفضت ذلك ، وإنما لأن الأعْلين القيّمين على الصعيد اليهودي يرفضونه ، من حيث الأساس ، رفضاً قطعياً . وقد رأينا أن عزرا أطلق على كل من هو غير يهودي تعبير

---

١) نقرأ نصوصاً بالغة الأهمية تخبرنا عن أن الاندماج اكتسب ابعاداً اقتصادية عملية بدلالات دينية . من ذلك ، مثلاً ، المبيع يوم السبت ، أي الخروج عن تعاليم «الشريعة» :

«وكان الصوريّون المقيمون بها يأتون بالسمك وكل نوع من المبيعات ويبيعون في يوم السبت لبني يهوذا وفي اورشليم . فخاصمت عظماء يهوذا وقلت لهم ماهذا الشر الذي تفعلونه وتدنسون يوم السبت» .

ويتابع نحميا في (سفره ١٣/ ٢٣-٢٦) حانقاً متحسراً على الوضع الذي وصل إليه «الشعب المصطفى المختار» من انسحاق لـ «وحدته الدينية والإثنية واللغوية» :

«وفي تلك الأيام أيضاً رأيت يهوداً قد تزوجوا نساءً أشْدوديات وعمّونيات وموآبيات . وكان نصف كلام أولادهم بلغة أشْدودَ ولم يكونوا يحسنون التكلم باليهودية بل بلسان شعب وشعب . فخاصمتهم ولعنتهم وضربت منهم رجالاً ونتفت شَعَرَهم . . ألمْ يكن أنه بهذا أثِمَ سليمانُ ملك اسرائيل مع أنه لم يكن في كثير من الأمم ملكٌ مثلُه» .

«نجس» . وعلى هذا ، فحين كان البعض ينتمي إلى اليهودية ، كموقف ديني ، ينظر اليه أولئك القيّمون شذراً ، ويشكّون في أمره ، ويعتبرون انتماءه هذا إمّا نتيجة لـ «خوفه» من اليهود أو طريقاً غير مباشر لتدمير هؤلاء من الداخل . وفي المحصلة ، يجد القيّمون إياهم أنفسهم تحت هاجس «الآخر الغازي» أو «الأقلف الجاسوس» ، بحيث يؤدي هذا الموقف ، ثانية وعبر قناة أخرى ، إلى أسرّ الايديولوجيا الكهنوتية اليهْوية ، ايديولوجيا الأقْصيين : ماهو يهودي موجةٌ فطرةً ضد اللايهودي (الآخر) ، وماهو لايهودي (آخر) موجةٌ فطرةٌ ضد اليهودي ؛ ومن ثم ، فإن تصور علاقة طبيعية سلمية بين الطرفين أمر يخالف «طبائع الاشياء» .

ففي «سفر عزرا» نقرأ شيئاً عن أولئك «اللايهود» الذين رغبوا في المشاركة ببناء هيكل «للرب» ، تعبيراً منهم عن رغباتهم الدينية في اتخاذه الهاً لهم ، أيضاً ؛ لكن «رؤساء الآباء» رفضوا ذلك :

«وسمع أعداء يهوذا وبنيامينَ بأن بني الجلاء يبنون هيكلاً للرب إله اسرائيل . فاقبلوا على زَرُبّابَلَ ورؤساء الآباء وقالوا لهم نحن نبني معكم لأنا نطلب إلهكم مثلكم ونحن نذبح له من أيام أسَرَ حَدّونَ ملك آشورَ الذي صيرنا إلى هنا . فقال لهم زربابل ويشوع وسائر رؤساء آباء اسرائيل ليس لكم ولنا أن نبنيَ معاً بيتاً لإلهنا ولكن نحن نبني للرب إله اسرائيل كما أمرنا الملك كورَشُ ملك فارس» [1] .

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر عزرا ٤/ ١-٣ .

انطلاقاً من ذلك الأسّ الايديولوجي للكهنوت اليهودي اليهوي ، أي علاقة التضاد والعنف البنيوي بين «النحن والغير» ، ومن ثم عدم احتمال وجود علاقة ندّية بين الشعوب قائمة على حدّ من الثقة والاعتراف بالوجود المتبادل ، نقرأ مايلي في (سفر استير من الكتاب المقدس ٨/ ١٧) :

«وفي كل إقليم فإقليم وكل مدينة فمدينة حيث ورد أمر الملك وحكمه كان لليهود فرح وسرور ووليمةٌ ويومٌ حبورٍ وصار كثير من أمم تلك الأرض يهوداً لأن خوف اليهود حل عليهم» .

وفي الفصل التاسع من نفس السفر (آية ٣) ، نتابع الموقف الدرامي المعقد ، الذي يخبرنا بقليل من المصداقية وبكثير من الغرور ومن الحقد على «الآخرين» ومن الشماتة بهم :

«وكان جميع رؤساء الأقاليم والأقطاب والولاة ووكلاء عمل الملك يساعدون اليهود لأن خوف مَرْدكايَ وقع عليهم» .

تلك كانت عوامل ثلاثة برزت ـ مع غيرها من المؤثرات والبواعث ـ بمثابتها محركاً فاعلاً لبروز المنحيين اللذين ظهرا في الأوساط الدينية اليهودية اليهْوية تأويلاً نصّياً هرطقياً وصراعاً دينياً وسياسياً . وإذا كانت المسألة قد اكتسبت تلك الأبعاد والخلفيات والمظاهر ، فإن الحكْم التالي يغدو وارداً ومقبولاً ، وهو أن التصور اليهوي كان يلقى ـ في سياق ذلك ـ تغيرًا وتحولاً بنيوياً ووظيفياً عميقاً ؛ ممهداً عبره ومقدِّماً لتصور «يسوع ـ يشوع المخلّص» ، الذي يمثل مرحلة نوعية جديدة في التاريخ البشري الديني والسياسي .

***

ان الحديث عن وجود تيارات دينية (وسياسية) متخاصمة ومتصادمة في داخل الحركة اليهودية العبرانية له ما يسوغه تاريخياً مع بدايات المرحلة الانتقالية من القرن الأخير السابق على الميلاد إلى القرن الميلادي الأول [1] .

هاهنا ، نقف وجهاً لوجه مع عدد وفير من التيارات الدينية ضمن تلك الحركة ، تبرز في مقدمتها الأربعة الأساسية التالية : ١) الصادوقية ؛ ٢) الفريسية ؛ ٣) ثأرة الله ؛ ٤) الإسينية .

---

١) مما هو جدير بالذكر أن هذا الانقسام يمكن اكتشاف مصادره ليس في الوضعية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخرى الدينية ، التي هيمنت في الأوساط اليهودية العبرانية وأوساط مَنْ حولهم مِنْ شعوب المنطقة فحسب ؛ ان ذلك يسمح بالكشف عن نفسه كذلك في الوضعية التوراتية نفسها ، تلك الوضعية التي شكلت في القرن الميلادي الأول موروثاً شرعياً لمجموع التيارات اليهودية التي لجأت ، على نحوٍ أو آخر وحسب مصالحها المتباينة ، إلى تفسيره وتأويله رغبةً منها في الإجابة عن المسائل التي كانت تعرض لها في الحياة العامة والخاصة . وهذه الوضعية التوراتية ، بما انطوت عليه ، بالأصل ، من وجود بعض التمايز في أنساقها ، كونت إحدى قواعد الانطلاق في تلك العملية . فإذا استعدنا في أذهاننا ما أوردناه عن المصادر الأربعة «الوثيقة اليهوية والوثيقة الالوهيمية وسفر التثنية والنص الكهنوتي ـ وهي منحدرة من عصور مختلفة متباعدة» ، أدركنا احتمال وجود مثل ذلك التمايز على مجمل الأصعدة ، الدينية والاقتصادية والاخلاقية والسياسية والتشريعية الخ . . . (انظر في ذلك : موريس بوكاي ـ دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٨ـ ٢٩ ؛ وكذلك أحمد سوسه ـ العرب واليهود في التاريخ ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١) .

ان تلك التيارات الأربعة مثلت اللوحة الدينية والسياسية للحركة المعنية ، على الأقل ، حتى الإرهاصات الأولى لانتصار المسيحية [1] . وجدير بالاهتمام العميق ما كمن وراء ذلك التوزع الديني السياسي ، أو ما عبّر عن هذا التوزع من وضعيات اجتماعية وطبقية مشخصة . وما يثير الانتباه ، حقاً ، في هذه المسألة هو بروز لحظة الوعي الذاتي الايديولوجي والوضوح المفصح عنه في تلك الوضعيات . ان ممثلي وأنصار التيارات الأربعة المنوه بها آنفاً لم يكونوا ليجدوا أنفسهم مدعوين الى إخفاء وضعياتهم هذه ، بحيث أن مؤرخاً يهودياً بارزاً هو فلافيوس يوسفوس استطاع ، من ذلك الموقع ومن موقعه هو كمؤرخ ، أن يقدم لنا صورة حية ومفصلة عنهم على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية .

وفي سبيل ايضاح الحالة الأساسية المشتركة التي تمت فيها تلك التيارات ايجاباً أو سلباً ، لابد من التنويه بالمعطى التاريخي التالي ؛ ذلك هو أن التيارات المعنية حصدت ـ في شخصها وعلى امتداد عشرات السنين ـ ثمار الموقف من الامبراطورية الرومانية ، التي تحولت ، قسراً وخطوة فخطوة ، إلى طرف مباشر وفاعل من

---

١) يشير الشهرستاني ، مؤرخ الفلسفة والأديان الاسلامي من القرن الثاني عشر ، إلى أن اليهود «اختلفوا على إحدى وسبعين فرقة» . (انظر كتابه : الملل والنحل ـ الجزء الأول، تحقيق محمد سيد كيلاني ، مصر ١٩٦١ ، ص ٢١٤) ؛ ولكنه لا يذكر أسماء هذه الفرق ، بل يقول بأنه يريد أن يذكر «منها أشهرها وأظهرها عندهم» . (نفس المرجع السابق ومعطياته) . فهو لا يعلمنا شيئاً عن المصدر الذي استقى منه ذلك ، إضافة إلى أنه يكفي نفسه بالحديث عن أربع فرق يعتبرها الكبيرة من بين تلك ، مهملاً ومغفلاً تلك الفرق الأربعة التي أوردناها فوق . وكان الكاتب اليهودي يوسفوس فلافيوس (ولد في القدس عام ٣٧م ومات حوالي عام ١٠٠) قد أخبرنا بهذه الأخيرة وبأهميتها . وهو في هذه المسألة موضع ثقة (انظر حول ذلك Prosper Alfaris: Die sozialen Urspruenge des Christentums- a.a.O., S.43).

ويبدو أن بعض الأخطاء تظهر لدى الشهرستاني حين ينقل آراء هذه الفرقة اليهودية أو تلك . فهو يعلن أن الربّانيين كالمعتزلة عندنا ، بينما القرّاءون كالمجبرة والمشبهة . (انظر نفس كتابه : الملل والنحل ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢١٢) ؛ في حين أن أحمد سوسه ، الذي لعله هو الثقة في هذا الحقل ، يشير إلى أن عنان ، الحبر المؤسس لفرقة القرائين «كان . . متشبعاً بآراء المعتزلة القائلة بأن العبد مسؤول عن عمله» . (أحمد سوسه : العرب واليهود في التاريخ ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، الجزء الأول ، ص ٢٩٩) .

أطراف الوضعية اليهودية العبرانية . فكل منها كان يجد نفسه ، على نحو أو آخر ، بدءاً من المواقف السياسية المتحالفة وانتهاءاً بالصراع العسكري ، أمام ضرورة الاستجابة على ما يصدر عن مركز الامبراطورية وفي امتداداته وملابساته الفلسطينية . ومن المفهوم أن يكون للوضعية الداخلية لكل من تلك التيارات الأربعة فعل الحسم في تحديد وصوغ وتنمية تلك الاستجابة ؛ مع العلم ، ضمناً ، أن عنصر الحسم هذا تبلور واتضح وافصح عن نفسه باقتران مباشر بنشاط سياسي أو عسكري أو أيديولوجي ديني ، أو بكل هذه المظاهر ، مجتمعةً .

لقد برز ذلك المركّب من الوضعيات ، وتعاظم عمقاً وسطحاً ، مع تعاظم الأزمة التي أحاطت بالمجتمع الروماني الهلّيني واخترقته، ذلك المجتمع الذي كان قد فرض مشكلاته الداخلية الخاصة على المناطق والبلدان التي كانت ملحقة به ، ومن ضمنها فلسطين . تلك الأزمة يمكن النظر إليها ـ في أساس الأمر وعموميته ـ على أنها أزمة المجتمع العبودي الامبراطوري ، الذي أخذت تهزه من أركانه وركائزه ، وتدعو بعض قواه الاجتماعية الى التفكير في الآفاق والمصائر والبدائل [1] . وبطبيعة الحال ، كان على التجمعات اليهودية في فلسطين وخارجها أن تجد نفسها مرغمة على أن تتخلى ، كثيراً أو قليلاً ، عن كثير من أوهامها الايديولوجية ، التي كونتها عبر عقود من السنين عن نفسها وعن الآخرين . كان ذلك قد غدا ضرورياً وملحاً أمام القوة المهدِّدة المتصاعدة لروما الامبراطورية ، على الأصعدة الاقتصادية والعسكرية والسياسية ، وربما كذلك الدينية .

ومن موقع ذلك الاحتكاك القسري ، في غالب الأحيان ، نشأت وبرزت مسألة الهلّينة أمام الجمهور الأعظم من اليهود ، تلك المسألة التي ما فتئت ان تحولت إلى مشكلة سياسية كبرى عبرت عن نفسها بأشكال متعددة ، منها ما كان قد اتخذ طابع الصراع المسلح بين أولئك أنفسهم أولاً ، وبينهم جميعاً من طرف وبين روما من طرف آخر ثانياً . بل لعلنا نضيف قائلين بأن هذه المسألة كانت ، حيث نشأت وتبلورت في الأوساط اليهودية ، ذات بعد سياسي عملي واضح ومباشر . ولقد كان

---

١) انظر في ذلك :

Martin Robbe- Der Ursprung des Christentums, a.a.O.,S. 107- 120.

من طرائف الأمر وتعقيداته ذات الطابع المركّب أن تحولت المسألة المعنية إلى مستوى المحور الأول للصراع الثنائي ذاك . فالموقف السياسي والاقتصادي والديني من روما ظهر ـ وكان فعلاً كذلك ـ على أنه ، أيضاً ، موقف من الهلينة ، التي عنت ، هنا تخصيصاً ، اتجاه الاندماج في الحضارة الرومانية اليونانية ، وإنهاء حالة الاضطراب والتهشّم في الشخصية .

والعنصر الآخر الذي يتمم ذلك الأمر قام على أن جميع أطراف الصراع انطلقت ، في صراعها المرير المديد ذاك ، من الوضعية الايديولوجية الدينية ، توحيدية كانت أو «تعددية وثنية» . وحتى تلك الأطراف ، التي وصلت الى مشارف المعارضة السياسية العميقة والمسلحة للبنى الايديولوجية الدينية في التجمعات اليهودية أو في روما ومقاطعاتها المنتشرة في أرجاء متعددة ، لم يكن في متسعها أن تخرق الإجماع الايديولوجي القائم على أن المنطلق الايديولوجي الديني هو وحده ، أو هو الأهم في إسباغ مشروعية أي نشاط سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي أو عسكري أمام أصحابه أنفسهم أولاً ، وأمام الخصوم والأصدقاء ثانياً ، على حد سواء .

ولعل مشكلة الموت استأثرت باهتمام خاص ومركزي لدى تلك الأطراف ، تعبيراً عن مواقفها المتباينة من «الخلاص» و «المخلص» . ذلك لأن الإقرار بـ «موت نهائي» من شأنه أن يؤدي إلى نتائج مغايرة ومناقضة للإقرار بـ «موت طارىء» ، وكذلك مناهضة له . وهذا ، بدوره ، ولّد وأثار مشكلات أخرى من نمط الخلود والبعث والقدر والعبث والالحاد والهرطقة وغيرها . ودون أن نفهم مشكلة الموت هذه بمثابتها حالة خاصة وذاتية ، نستطيع القول ، مع جاك شورون : «كانت الصعوبة التي عاناها الكثيرون في المصالحة مع الموت هي . . التي عجلت بظهور تيار الهرطقة في اليهودية ، وهو تيار عبرت عنه الغنوصية اليهودية»[1] .

إن ذلك ينطوي على القول بأن التيارات الدينية الأربعة المعنية ، هنا ، كان عليها ، لكي تبلور مواقفها الدينية بدلالاتها السياسية المباشرة والضمنية ، أن تسلك طريق مواجهة الموروث «المقدس» سلباً أو ايجاباً ، وذلك على نحو قرّبها ،

---

١) جاك شورون: الموت في الفكر الغربي ـ ترجمة كامل يوسف حسين ، مراجعة وتقديم د. إمام عبد الفتاح إمام ، ضمن سلسلة (عالم المعرفة) ، الكويت ، ابريل ١٩٨٤ ، ص ٨٨ .

بقدر أو بآخر ، من الغنوصية . وقد وجدت في هذه الأخيرة ـ التي نشأت في أواخر القرن الأول قبل الميلاد وأوائل القرن الأول الميلادي ـ طريقة ناجعة لإخضاع ذلك الموروث لعملية تنظير قادت إلى انتزاعه من النزعة الايمانية الساذجة والمطلقة [١] .

بيد أننا إذ نشير إلى أهمية الغنوصية على هذا الصعيد ، فإنه ـ من طرف آخر ـ لايجوز النظر إليها أكثر مما كانت عليه ، والبحث عن تأثيراتها حيث لاتوجد . فهي استخدمت من قبل جميع الأطراف لتدعيم مواقفها وتكريس اتجاهاتها وآفاقها وفق احتياجاتها الذهنية الايديولوجية والاجتماعية والسياسية .

انطلاقاً من تلك الوضعيات المنهجية والتاريخية وفي ضوئها ، يغدو الآن ممكناً أن نتقصى ونتفحص التيارات الدينية الأربعة الكبرى المأتي على ذكرها من قبل ، وذلك بغية استكمال الوضوح المشخص في رؤيتنا للعملية التاريخية والتراثية ، تلك العملية التي غطت مرحلة الانتقال من اليهودية الى المسيحية ، أولاً . كما أننا سنعمل على إنجاز ذلك في سبيل ضبط اتجاه التبلور في تصور «يهوه» ، بصفته وريثاً شرعياً للتصور اللاهوتي الشرقي القديم ، وحلقة إشكالية ومتميزة على الطريق الى «الله»[٢] .

١ ـ الصادوقية

تعود نسبة هذا التيار الديني إلى الكاهن الأعظم «صادوق» ، الذي كان له ـ بحسب أخبار متواترة ـ شأن في عهد الملك سليمان . وقد كان الانتساب الى هذه الشخصية أو تلك يتم ، عادة ، انطلاقاً من اعتبارين رئيسيين ؛ تمثل الأول منهما بالوضعية الاجتماعية العينية للشخصية المنتسب إليها ؛ في حين أن الاعتبار الثاني تحدد بالبنية الدينية لهذه الشخصية وافاقها المستقبلية ، التي يمكن ادراجها في إطار مسألة «الخلاصية» . ولابد من الاشارة إلى أن عملية التمحور حول شخصية ما كانت خاضعة ـ كذلك وفي التحليل الأخير للموقف ـ لخصوصية المشكلات التي

---

١) انظر حول ذلك : برتراند رسل حكمة الغرب ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، الجزء الأول ، ضمن سلسلة (عالم المعرفة) ، الكويت ، فبراير ١٩٨٣ ، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢ ؛ وكذلك :

Mayers Neues Lexikon, in acht Baenden, dritter Band, Leipzig 1962, S. 704.

٢) انظر حول التيارات المعنية في كثير من تفصيلاتها ، وعلى نحو مقارن :

1- Prosper Alfaris- Die sozialen Urspruenge des Christentums, a.a. O.

2- Martin Robbe- Der Ursprung des Christentums, a.a. O.

كانت تبرز على صعيد اليهود في الداخل أولاً ، وفي مجال العلاقة بينهم وبين «الآخرين» ثانياً . ومن أجل مزيد من تدعيم مواقع هذا التيار ، كان الصادوقيون قد نظروا إلى «صادوق» على أنه يتحدر من «أصول دينية مقدسة» تعود إلى «هرون» أخ «موسى» ، وإلى «لاوي» المعروف في التوراة بأنه ابن يعقوب .

ان ما يلفت النظر فيا يتصل بانتساب الصادوقيين الى لاوي ، هو ارتباطهم بالفئة الكهنوتية اليهوية العليا ، أي بـ «اللاويين» . وجدير بالاهتمام المنهجي أنهم (الصادوقيين) كانوا ، على الصعيدين الاجتماعي الاقتصادي والايديولوجي الديني ، يمثلون الطبقة الاجتماعية (الاريستوقراطية) في شرائحها العليا . ومن هنا ، نستطيع ان نرى فيهم الهيكل الديني التنظيمي والسياسي لهذه الطبقة . وإذا وضعنا في اعتبارنا ما كنا ـ في مواضع سابقة من هذا الكتاب ـ قد أتينا عليه من أن الكهانة تجسدت بموقف اجتماعي واقتصادي وسياسي محدد في الكيانات اليهودية السياسية ، فإننا نلاحظ أن الصادوقيين كانوا في قمة الهرم الكهنوتي . وهذا ما يتضح ، على نحو مشخص ، من خلال معالجة موقعيهم الاقتصادي والسياسي ، وآفاقهم اللاحقة التي وضعوها نصب أعينهم .

لقد حصد الصادوقيون ثمار الامتيازات الاقتصادية ، التي وجدوا ، بسهولة ، تكريسها الديني وضبطها التنظيمي في «الشريعة الموسوية» نفسها . أما أهم هذه الامتيازات فقد تمثلت بالأشكال التالية : الحصول على قسم من بواكير المنتجات الزراعية الطبيعية (مثل التين والعنب) ، والمصنّعة (مثل الطحين والخبز والخمر والزيت) . وقد وصلت نسبة هذا النوع من الانتاج إلى ١/ ٦٠ . وتأتي كذلك الولادات الأولى من الحيوانات الأهلية الزراعية (مثل الخراف والنعاج) . والولادات الأولى من النساء كان يدفع عليها ما يقترب من خمس شيكلات فضية . إضافة إلى ذلك ، كان على الفلاحين أن يدفعوا عُشر منتجات الموسم من الفاكهة والأشجار والبهائم الصغيرة والعجول . ولابد أن نأخذ بحسباننا ، أيضاً ، الضريبة التي كانت تدفع على الرأس الواحد . ثم ، هناك المناسبات ـ التي لا تنقطع ـ لتقديم ما تنوع من الأضحيات والنذر والهبات ، بحيث أن المال كان يؤدي ، ضمن دورته المضطردة ، الى مزيد من المال ، والجبروت الاجتماعي الاقتصادي الى مزيد منه ؛ في حين أن الفقر كان يولد الفقر ، وينشره في أوساط

واسعة ومضطردة الاتساع من الطبقة الدنيا . وكما يخبرنا فلافيوس يوسفوس ، كانت ثروات الكهنة الكبار تكبر في بعض المناطق اليهودية في بابل وآسيا الصغرى الى درجات أثارت طمع اللصوص والمتلصّصين ، وحتى كذلك إهتمام وطمع حكام رومانيين [1] .

ان تلك الوضعية الاقتصادية المتميزة للصادوقيين كان من شأنها أن تسهم ، بعمق ، في إرساء أسس واضحة للموقف السياسي الذي اتخذوه في الداخل ، كما في الخارج : في الداخل ، قمع لا هوادة فيه لكل تحرك سياسي أو ديني أو اقتصادي يمكن أن يتعرض لهيمنتهم على مختلف الأصعدة ؛ وفي الخارج ، انفتاح شامل على روما ، بحيث نشأ الاعتقاد بوجود تواطؤ شامل ومديد بينهم (الصادوقيين) وبين قادة روما ، ذلك التواطؤ الذي كان من مهماته ان يسهل لهؤلاء تمكين أقدامهم في الأوساط اليهودية المحلية . ومن هنا ، فقد رأى الصادوقيون في الحروب الداخلية خطوة على طريق الحروب ضد روما وانذاراً بها ، وذلك في المناطق المأهولة باليهود والتي وجدت فيها مصالح ومؤسسات اقتصادية وعسكرية استراتيجية لروما .

في تلك الحالة المحددة على النحو المأتي عليه ، لعلنا نتبين الدلالة الكبرى التي انطوت عليها الدعوة الصادوقية إلى الهلينة . فبحسب ذلك ، يصبح الارتباط بروما ، أيضاً ، ذا أبعاد وآفاق ثقافية . وفي هذا الموقف ، بالضبط ، تنبىء عن نفسها ارهاصات أولى لعالمية التصور المسيحي اليسوعي اللاحق ، الذي سيمثل - في حينه - بديلاً عن الانغلاق اليهودي ذي التقاليد الطويلة والصارمة ، على وجه الإجمال والعموم . ومن هذا الموقع نفسه ، نلاحظ أن فكرة «الغوييم» سوف يطرأ عليها تحول يغدو ، في فترات لاحقة ويدأ بيد مع التطورات الاقتصادية والسياسية والدينية في المنطقة ، هاماً وخطيراً : انه (أي التحول) يقود الى «الأخوّة المسيحية» .

والشيء الذي يدعو إلى التأمل العميق ، في هذا السياق المنهجي للمسألة ، هو أن تكون الدعوة إلى الهلينة قد تمت بقيادة الصادوقيين بالذات ، أي الجناح الكهنوتيّ الأعلى المتزعم وذي المواقع الاريستوقراطية المتميزة الصريحة . فلقد عهدنا هذا الجناح المحافظ اقتصادياً واجتماعياً بمثابته معادياً مناهضاً لأي توجه نحو الاندماج

1- Flavlns Josephus- Juedische Altertuemer XV III, 9, I.

بالشعوب المحيطة المجاورة ، وكان ذلك قد برز ، خصوصاً ، في مراحل أولى تزامنت مع مرحلة اقتحام فلسطين والفترة التالية حتى بدايات الدياسبورا (الشتات) ، ثم بعد ذلك وبصورة مخصصة حتى نشوء الامبراطورية الرومانية . بيد أن الوضع كان قد خضع لتغير عميق برز في موقف الصادوقيين ، وذلك تحت تأثير عوامل متعددة ومتفرعة ، يمكن أن نلح على اثنين منهما ، نرى فيهما أهمية خاصة على الصعيد المعني :

العامل الأول تمثل في استنباط الصادوقيين القاعدة التالية في التعامل مع «الداخل» و«الخارج» ، وهي ان المحافظة على المصالح والامتيازات الداخلية مرهونة بالاتكاء على قوة خارجية ، هذه القوة التي غدت - في حينه وفي شخص الامبراطورية الرومانية - ذات حضور فاعل في الوضعية اليهودية الداخلية نفسها . أما العامل الثاني فقد كمن في ادراك التيار الديني (السياسي) الصادوقي ان نجاحه في اخضاع الآبقين والمتمردين من أفراد أسباطهم أو اولئك الذين كانوا في طور التمرد والعصيان وغيرهم من المتعاطفين معهم لاعتبار أو آخر ، يقتضي الاتكاء على قوة نافذة أجنبية تعسكر عندهم . في هذه الوضعية ، بالذات ، أعلن عن نفسه تواطؤ طبقي وسياسي واقتصادي (وكذلك ثقافي - عبر ظاهرة الهلينة) بين قادة الرومان والصادوقيين هدف الى التمكين لأولئك في فلسطين وتعزيز سلطتهم الامبراطورية عبر التمكين لهؤلاء (الصادوقيين) وتعزيز سلطتهم الطبقية على الفقراء والمفقرين من قومهم ؛ مما عاد ، بما فيه الكفاية ، من الغنائم الاقتصادية والسياسية على الطرفين ، واسهم - من ثم - في المحافظة ، بشكل أو بآخر ، على أركان سلطتيهما .

وإذا دققنا في المعالم الكبرى والصغرى للموقف الايديولوجي (الديني) ، الذي مثله الصادوقيون ونافحوا عنه ، فاننا نراه وقد تبلور واتسق بجملة من التصورات الوظيفية ، التي كان من شأنها أن ضبطت شخصيتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، ونظمتها وكرستها وأغنتها ونشطتها . ان يوسفوس يعلمنا أشياء هامة تتصل برفضهم المبدئي لكل ما يخرج عن «الشريعة الموسوية» من مبادىء دينية وعليها [1] . ولكن المثير والدال تاريخياً وتراثياً يكمن ، على هذا الصعيد ، في

1) Flavius Josephus: Ebenda, XIII, 10,6.

أنهم فهموا تلك الشريعة على نحوٍ يغطي شخصيتهم تلك ، ويلبي احتياجاتها ، ويطرح مشروعها المستقبلي الطموح . فلقد رفضوا الاعتقاد بأن النفس (الروح) تستمر في الوجود بعد الموت : لا خلود لها ، ولا وجود للبعث بمعنييه الجسدي والنفسي . أما الموجود ، حقاً ، فهو ـ بالنسبة اليهم وبصيغة مفصح عنها ـ هذه الحياة ، ليس إلاّ . والبحث عن حياة «أخرى» ، ليس إلا جهداً عابثاً ، باطلاً ، ينبغي التخلص منه للتفرغ للحياة المعاشة .

وإذا عدنا إلى ذلك «النحو» الصادوقي من الفهم أو التأويل أو التفسير لبعض نصوص العهد العتيق ، وجدنا أنه لابد وأن يكون قد نهل من مثل الموقف التالي :

«أما الرجل فإذا مات لبث هناك والبشر متى فاضت روحه فأين يوجد . . لا يستيقظون ولا ينبعثون من منامهم . . إذا مات الرجل أفيحيا . اذن لانتظرت كل أيام تجنّدي حتى يحين ابتدالي»[1] .

هاهنا ، نحس ونلحظ الوجه الدنيوي المرطقي من موقفهم الديني اللاغيبي (بالمعنى اللاهوتي) . . لكن هذا الوجه يتضح بمزيد من الدنيوية الهرطقية حالما يبرز أمامنا مبدأ هم الثاني الكبير ؛ ذلك هو اطّراحُهم الاعتقاد بوجود «قدر» أو «مصير» مأخوذ بمثابته موقفاً غائياً قَبْلياً . لقد قالوا بأن «الكل يحدث وفق ارادتنا ، بحيث نكون نحن الباعث الأصلي لسعادتنا ، كما تكون تعاستنا نتيجة لجهلنا (عدم فهمنا)» [2] .

لاشك أن ذلك الموقف المزدوج ينضح بلحظة ضخمة وكثيفة من لحظات الدعوة الحسّية الى الاستمتاع «بهذه» الحياة البهيجة ، على كل حال ؛ ومن ثم ، نكاد ، هنا ، لا نعثر أبداً على ملامح من التصورات المسيانية (الخلاصية) كتلك التي سنواجهها في بعض مواقف التيارات الدينية اليهودية الثلاثة الأخرى . إذ حينما يكون هذا العالم حائزاً ـ بحدٍّ ما ـ على دواعي ومقتضيات السعادة «الانسانية» ، فإن الضرورات الملحة والمباشرة لتلك التصورات المسيانية تسقط ، على الأقل ، على صعيد من يعيش هذه السعادة ويتمتع بمظاهرها المادية والروحية . وقد ترتب على

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر أيوب ١٤/ ١٠ ، ١٢ ، ١٤ .

2) Flavius Josephus: Ebenda, XIII,5,9.

ذلك ، عموماً ، ان تكون نظرة الصادوقيين للتوراة (العهد العتيق) ، الذي يقرون به ككتاب ديني وحيد ومُلزم ، نظرة فيها كثير من العزوف عن تقديسه بدون تحفظ ؛ بل لعلنا ندقق القول فنضيف ، ان نظرتهم تلك فقدت المسوغات لكي تكون تقديسية بالمعنى الغيبي (الماورائي) الاطلاقي ، وتحولت الى موقف يلح على أن «العهد» المذكور هو «كتاب مفتوح» باتجاه الحياة بكل ما تنطوي عليه من مُتع ومسرات ؛ لأنها هي وحدها التي تمتلك القدرة على تحقيق «الخلاص» [1] .

ولابد ، في هذا السياق الدقيق من المسألة الصادوقية ، من أن نفكر ملياً وبعمق فيا كتبه الفيلسوف سبينوزا ، الضليع بالنصوص التوراتية ، حول موقف الصادوقيين من «الشريعة الموسوية» المكتوبة . فهؤلاء ، بحسب ذلك ، مثلوا المرحلة الثانية من تطور النظر اليهودي الى تلك الشريعة ، بصيغتها المقدمة فيها . أما هذه المرحلة الثانية فقد نهضت على اعتبار الشريعة المعْنية قانوناً ليس مكتوباً على ألواح مادية ، وإنما في القلوب ؛ ومن ثم يغدو التشكيك وارداً بجدوى الاستمرار بالأخذ بما ساد في المرحلة الأولى من تطور ذلك النظر اليهودي ، أي الانطلاق من ان الشريعة هي شريعة مكتوبة على مثل تلك الألواح المادية [2] . ان هذا الموقف

١) جدير بالتنويه ، على هذا الصعيد من المسألة ، أن الصادوقيين يمثلون ـ في ارائهم الدنيوية الهرطقية تلك ـ ورثياً بارزاً للتصورات الدينية القديمة لدى اليهود العبرانيين . فلم يكن لـ «الجنة» مكان ما ضمن هذه الأخيرة . أما في مراحل لاحقة ، خصوصاً أثناء السبي وبعده ، فقد أخذ هذا التصور الماورائي (الجنة) يكتسب وجوداً ملحوظاً في المنظومة الدينية اليهودية . ولاشك أن بعض التأثيرات المصرية كانت فاعلة ، بصورة خاصة ، في هذا الحقل . (انظر حول ذلك : برتراندرسل ـ حكمة الغرب ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٣٩ ؛ وكذلك ول ديورانت ـ قصة الحضارة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٩١ ، ٣٤٥) .
والصادوقيون إذ دفعوا إلى الوجود بفكرتهم الرافضة والمناهضة لـ «العالم الآخر» ، فانهم لم يكونوا ، في تلك ، امتداداً مبسّطاً لآراء أسلافهم حول هذا الأمر . فعلى خلاف كتبة العهد العتيق ، الذين لم يكن لديهم «فلسفة ، وإنما ايمان بسيط ومطلق» ، على حد قول هربرت ج موللر في كتابه (استخدامات الماضي ـ نيويورك ـ اكسفورد ، مطبعة الجامعة ١٩٥٢ ، ص ٨٥) ، كان الصادوقيون قد استطاعوا بلورة فكرتهم تلك بصيغ فكرية دينية متميزة بحدود أولية ، وتخترقها أشكال من الضبط الديني المعرفي (الغنّوصي) .

٢) انظر كتاب سبينوزا الذي استشهدنا به فيا سبق : Der Theologisch-politische Traktat-a.a.O., S. 217-218.

الصادوقي يشتمل على ثلاث نقاط عقدية سنلحظ استمرارها ، بشكل أو بآخر ، في مظاهر التحولات اليهودية الدينية اللاحقة . النقطة الأولى تمثلت بتبني الصادوقيين «شريعة موسى» وحدها دون غيرها (وقد ورد معنا ذلك في مكان سابق) . أما النقطة الثانية فتبرز عبر أخذهم بتيار الهلينة ، الذي كان من شأنه أن اسهم في تمزيق البناء الجيتوي (المُنْعَزِلِيّ) للتجمع اليهودي . وأخيراً النقطة الثالثة ، وتعلن عن نفسها بكون الصادوقيين قد مهدوا تمهيداً جدياً لتجاوز الكتابية عبر القلبية ، والحرْفية عبر الروحية ، والطقسية المادية عبر الفعل الذاتي الداخلي ، والختان القلفي بالختان القلبي .

والفيلسوف سبينوزا ، الذي نبهنا الى تلك النقطة الثالثة في الذهنية الصادوقية ، يشير ، بحق ، إلى موضعين هامين في «العهد العتيق» تتبيّن فيهما ذلك التحول (أو النزوع) إلى ما سيغدو لاحقاً معلماً هاماً من معالم المسيحية البولسية . في الموضع الأول ، نقرأ مايلي :

«ويختن الربُّ الهك قلبَك وقلبَ نسلك لتحب الربَّ الهك بكل قلبك وبكل نفسك لكي تحيا» [1] .

وفي الموضع الثاني ، يتضح الأمر بعمق وعلى نحو يشير إلى تحول جذري في شخصية يهوه :

«هاإنها تأتي أيام يقول الرب اقطع فيها مع آل اسرائيل وآل يهوذا عهداً جديداً . لا كالعهد الذي قطعته مع آبائهم يوم أخذت بأيديهم لأخرجهم من ارض مصر لأنهم نقضوا عهدي فاهملتهم أنا يقول الرب . ولكن هذا العهد الذي أقطعه مع آل اسرائيل بعد تلك الأيام يقول الرب هو أني أجعل شريعتي في ضمائرهم وأكتبها على قلوبهم وأكون لهم الهاً وهم يكونون لي شعباً» [2] .

ان الصادوقيين الذين ارتابوا ـ بحسب سبينوزا ـ بأهمية الشريعة «المكتوبة» ، يجعلون من هذه الأخيرة وجهاً من أوجه ما يقترب من «الضمير الذاتي» أو «الوجدان الذاتي» ، بحيث تبرز عملية التشكيك في السلطة الخارجية بروزاً شديداً ، بما في

١) الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ٣٠/٦ .

٢) الكتاب المقدس ـ نبوءة إرْميا ٣١/ ٣١-٣٣ .

ذلك السلطة السياسية والدينية الطقوسية . وفي هذا تأكيد جديد على «الكتاب المفتوح» ، الذي وجدناه طرازاً من طرز حياتهم المباشرة ، المناهضة لـ«الماروائية» . ونلاحظ أن كلا الموقفين ، رفض السلطة الخارجية والتأكيد على «الكتاب المفتوح» أديا الى الوقوف في وجه اليهودية الطقوسية ؛ ولكن موقفاً واحداً منهما قاد إلى المسيحية الخلاصية (وهو الأول) ؛ أما الموقف الثاني فقد وقف في وجه الاثنتين : لا كهنوت سلطوياً ، ولا آفاق خلاصية (مسيانية) مزعومة . وبالطبع ، إذا كان الموقف ، هنا ، معقداً ومركّباً ، فان مهمة الباحث لا تقوم على البحث عن مخرج يؤدي الى تجاوز ذينك التعقيد والتركيب ، باسم رؤية تبسيطية تكاملية . ان الصادوقية اذ طرحت ذلك كله مجتمعاً ، لم تحل الإشكال بقدر ما حرضت على الإمعان فيه .

ومن تعقيدات الموقف الصادوقي إياه ، أن ممثليه ـ كما رأينا فوق ـ أوصدوا الكثير من الأبواب أمام التصور اليهودي التوراتي «الغوييم» ؛ ومن ثم فتحوا بعض الأبواب أمام الذهنية العالمية (الكونية) ، التي تبلورت وتجسدت ، فيما بعد ، في المسيحية البولُسية . لكنهم ، من طرف آخر وعلى هذا الطريق ، حالوا دون ازدهار «المسيانية ـ الخلاصية» ، التي ستشكل الركيزة المحورية في بناء المسيحية ، عموماً . ومع ذلك ، نستطيع الزعم بأن الصادوقيين قدموا ـ في صيغة وضعيتهم الاقتصادية والسياسية في الداخل وصيغة علاقتهم التواطؤية مع الرومان في الخارج ـ عناصر استفزاز وتحفيز للمسيانية تلك في أوساط الفقراء والمفقرين من اليهود وغيرهم . وقد يبدو أن في سلوكهم هذا تناقضاً أو مفارقة ؛ بيد أن نظرة تاريخية مشخصة ومتفحصة يمكن أن تكشف عن أن الصادوقيين كانوا يرون المسيح في أنفسهم ، إنما دون «يسوع المسيح» أولاً [1] ، ودون انتظار طويل أو قصير لـ «يوم دينونة» ما ثانياً .

---

1) من هنا ، ندرك أهمية ما يخبرنا عنه أرنولد توينبي في كتابه (تاريخ البشرية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٩٠) من أن الصادوقيين «وافقوا السلطات الرومانية المحلية لما حكمت على يسوع بالموت لأنه سمح لليهود والمقيمين في القدس أن يخاطبوه على أنه (المخلص) ، أي الانسان المحرر الملكي للشعب اليهودي» . ولسنا ، الآن ، بحاجة إلى التفصيل في أننا وإنْ رفضنا الاعتراف بوجود شخص تاريخي واقعي تحت اسم العلم (المسيح) ، فإن دلالة ذلك الموقف تبقى =

ان ذلك كله ـ ومأخوذاً بمجمله وفي آفاقه اللاحقة ـ يُري إلى أي حد قاد إليه الصادوقيون تصوراتهم اللاورائية (الدنيوية) تلك ، وبأي أشكال يمكن أن يكونوا قد أثروا في الحياة اليهودية الدينية الايديولوجية ، تخصيصاً ، في مرحلتهم والمراحل اللاحقة من التاريخ اليهودي . وإذا كان الأمر على ذلك النحو المعقد والمركب ، فإننا نجد أنفسنا أمام ظاهرة تتمتع ـ حقاً ـ بخصوصية وطرافة هامتين بالنسبة إلى البحث التاريخي والتراثي في مصائر اليهودية اليهْوية ، التي أفضت الى المسيحية اليسوعية بربٍّ جديد يرفض ما يمكن اعتباره كونيةً يهْوية ناقصة أو كاذبة ، بالمعنى النظري اللاهوتي .

لقد طرحت الصادوقية ـ بطريقتها الاريستوقراطية المناهضة للحظة الدينية الماورائية التوسّلية ـ من القضايا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية عموماً ما أثار النظر باتجاهين اثنين كبيرين ، واحد صوب المسيح المخلص الكوني إتنياً ودينياً بمثابته البديل عن يهوه ، من حيث هو مخلص «الأخيار المصطفين» إتنياً ودينياً ، وآخر صوب الإصرار على المحافظة على الوضع الراهن ، الذي لا يعد له وضع «آخر مزعوم» في عالم «آخر مزعوم» ، مهما كانت الصيغ التي يمكن أن يأخذها ، ومهما كان حجم الناس الذين يتوسلون اليه ويحدقون ابصارهم باتجاهه .

٢ ـ الفريسية

التيار الديني الثاني ،الذي ظهروتبلور وانتشر بصورة واسعة في الأوساط اليهودية على امتداد المرحلة الانتقالية من القرن الأخير قبل الميلاد الى القرن الأول الميلادي ، تمثل بالفريسية . على صعيد هذه الأخيرة نتبين موقفاً مخالفاً للموقف الأساسي للصادوقية ومناهضاً له في حالات محددة ، وإن لم تكن غير ثابتة . وقد تأتى ذلك عن التأثيرات المباشرة لأصولهم الاجتماعية الطبقية ، ولمواقفهم السياسية المفصح عنها بأشكال مباشرة ، في غالب الأحيان .

وما يمكن قوله على صعيد انتمائهم الاجتماعي ، هو أنهم ـ بالصيغة العامة

= قائمة بالنسبة الى «الكثُر» من الذين أعلنوا أوأعلِنوابأنهم «المسيح ـ المخلص» . (وسنأتي على قضية تاريخية المسيح في موضع لاحق من هذا الكتاب) .

الاجمالية ـ يتحدرون من الطبقة الوسطى . وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار مالاحظناه في نطاق الصادوقيين من تداخل عميق ومباشر بين وضعيتهم الاقتصادية ووضعيتهم الدينية الكهنوتية ومن تعاظم امتيازاتهم واتساعها في كلتا الحالتين الاقتصادية والدينية ، فاننا ـ على صعيد الفريسيين ـ نواجه أمراً آخر متميزاً ، هو اقترابهم من حدود الجموع العديدة من فقراء اليهود وأنصاف الفقراء ضمنهم . ان توريث المنصب الكهنوتي المُعطى بامتيازات اقتصادية واجتماعية كبيرة كان «حقاً مكتسباً» في أيدي الصادوقيين ، بحيث يمكن القول بأنهم مثلوا جناح طبقة اريستوقراطية تحافظ على موقعها وراثةً . ان هذا الوضع ، تماماً ، هو الذي نفتقده لدى الفريسيين ؛ مما جعلهم ليس فقط لصيقين بتلك الجموع من الفقراء وانصاف الفقراء (المفقرين) ، وانما كذلك ، وعلى نحو واضح وفي حالات خاصة ، في موقع العداء المستحكم للصادوقيين فكراً (عقيدةً) وممارسة . ويبدو أن هذه السمة ، بالذات ، هي التي كانت بمثابة نقطة التخلخل وعدم التماسك ، وأحياناً الاضطراب ، في بنائهم السياسي والايديولوجي الديني والتنظيمي .

كان العداء للصادوقيين يستحكم ويتعاظم من قبل الفريسيين حينما كان العداء يستعر بينهم (أي هؤلاء الأخيرين) من طرف ، وبين الرومان من طرف آخر . أما في حالات خمود هذا العداء أو ضموره ، فقد كان شيء من التقارب ينشأ بين الجبهتين الكبيرتين المتعارضتين ، الفريسيين من جهة والصادوقيين والرومان من جهة أخرى . وجدير بالذكر أن هذه العملية المتواترة بين الصعود والهبوط كانت ، بشكل أساسي وعام ، مرتهنة بموقف الرومان من الفريسيين ، بعقائدهم الدينية الايديولوجية ومواقعهم السياسية والتنظيمية . فحين كان الرومان يشددون قبضتهم عليهم ، يلجأون الى تحريض وتحفيز الطبقة الدنيا الفقيرة ضدهم ؛ في حين أنه في الحالات التي كان الرومان يتساهلون فيها معهم ويعقدون معهم ، اذا اقتضى الأمر ، تحالفات أو اتفاقيات ، كانوا (الفريسيون) يحذرون جمهور تلك الطبقة من الانتفاضات أو التمردات ضد روما والصراع معها .

ان ذلك الموقف المساوم والقلق والمنتهز وغير المتوازن هو ما جعل خصوم الفريسيين يرمونهم بتهمة النفاق والمنافقين ، ويسحبون منهم ، من ثم ، ثقتهم

بآرائهم وشخصياتهم السياسية والدينية . وفي معظم الأحوال ، ظلوا (الفريسيون) أكثر نزوعاً وميلاً إلى المواقف السياسية والدينية الايديولوجية واكثر بعداً عن الرغبة في الدخول في صراعات مسلحة ، سواء كان الأمر متعلقاً بالسلطات المحلية أو بالخارجية الاجنبية [1] .

ومن الهام مبدئياً الاشارة الى أن الفريسيين كانوا ، بالرغم من موقفهم المساوم والقلق ذاك ، ميّالين الى الاعتقاد بأنهم متميزون عمن حولهم من اليهود ومن الشعوب والأقوام الأخرى ، الذين كانوا ـ والحال كذلك ـ يُدخلون في دائرة «الاغيار ـ الغوييم» . وهذا ، بدوره ، جعلهم أقرب إلى أن يكونوا في صفوف خصوم الإرهاصات الأولى لـ «العالمية» الجديدة ، التي ستطرح نفسها تحت الاسم الكبير الفضفاض «المسيحية» .

وهنا ، على صعيد هذه المسألة ، يغدو ذا أهمية مخصصة أن نتبين المعنى اللغوي الحرفي لتعبير (الفريسيون) . فهذا يتضمن معنى «المنعزلين» عمن سواهم (عن اولئك) ، والمنشقين عنهم ، والمتميزين عليهم وعنهم .

ونستطيع أن نضبط ذلك الوجه من المسألة ونعمق رؤيتنا له ، حين نمعن النظر في التصورات الدينية الكبرى للفريسية . ففي طليعة هذه التصورات تبرز النفس (بمعنى الروح) من حيث هي وجود خالد ، لا يفنى بفناء الجسد الانساني . لكن أمراً آخر يحدث لها (أي النفس) ؛ ذلك هو انتقالها ، في «العالم الآخر» الى جسد آخر ، إذا كانت ـ بالأصل ـ من طبيعة خيّرة ، في حين أنها في حال كونها من طبيعة شريرة ، تعيش حالة من «العقاب الدائم» . اضافة الى ذلك ، نواجه اهتماماً فريسياً خاصاً بتصور «القدر» أو «المصير» القبْلي الغائي . فهذا يقدّم ، فريسياً ، من حيث هو الفعل الالهي الناظم للأفعال الانسانية في القبل والآن والبعد ؛ ومن ثم ، فليس هنالك من المظاهر الانسانية ما يخرج عن حدود ذلك المصير الحتمي . وهذا يتضمن القول بأن ما كان ، كان بقدر ، وما سيكون ، سيكون بفعل قُصد إليه على نحو مسبق . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن «الخلاص» لايخرج عن أن يكون خلاصة لتجربة على المؤمنين الصابرين أن يجتازوها بنجاح .

---

١) انظر : ارنولد توينبي ـ تاريخ البشرية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٩٠ .

في ذينك التصورين الدينيين الفريسيين يكمن عنصر هام من عناصر الاختلاف والخصومة مع الموقف الديني الصادوقي ، وهو الاهتمام المركز بالتصور «المسياني» . بل ربما اكثر من ذلك ؛ فلعلنا نقول ان ذينك الاعتقادين الكبيرين ، اللذين صنعا من الفريسيين ماهو مناقض ومناهض (بحدٍّ ما) للصادوقيين ، كانا بمثابة عامل ايضاح وإبراز وتأجيج لموقف هؤلاء من المسيحية المسيانية ، التي ستنشأ لاحقاً من حيث هي امتداد للنزوع المسياني لدى بعض التيارات الدينية التي نعالجها ، وبديل عنها وعن العالم اليهودي برمّته . ان هذا الأمر يحدونا الى القول بأن مزيداً من التفحص والتدقيق في ملابسات المواقف الفريسية يدعنا نضع ايدينا على مفصل هام من العلاقة «السلبية» بينها وبين المسيحية . فهي ـ تلك المواقف ـ وإنْ ظهرت لاحقاً على أنها ، بالمعنى السياسي المباشر ، خصم للمسيحية اليسوعية ، إلا أن الفريسية ، عموماً ، ظلت تمثل أحد الحوافز التي أسهمت في توليد غريمتها هذه ، المسيحية . فهي (الفريسية) ، في اهتمامها على نحو ما بالمسيانية والعالم الآخر والحساب والعقاب والثواب الخ . . . ، عملت على شدّ العيون باتجاه «مسيح مخلص» ما [1] . وقد لاحظنا قبل قليل إلى أي مدى كان لتصور «القدر» الفريسي أن يمارس دوراً فاعلاً باتجاه ابراز المسيانية والنهوض بها والدعوة اليها .

وجدير بالذكر أن الفريسيين كانوا ـ في خلافهم مع الصادوقيين ـ يحتكمون إلى آرائهم الخاصة والمغايرة لآراء هؤلاء والمناهضة لها . فقد انطلقوا من الاقرار بوجود «عالم آخر» ، ينتهي اليه الانسان بعد موته ، ويُبعث فيه ، ويُقاضى على أعماله . وهذا من شأنه أن يوضح لنا ان الفريسية مثلت ـ في أحد أوجهها الناظمة الكبرى ـ نسقاً دينياً ايديولوجياً قاد ، بما هو كذلك ، الى التركيز على «ساعة الدينونة» التي ستحل مع بزوغ المخلص من وراء الأفق . ولكنهم ، أي الفريسيين ، إذ بلغوا هذا المعقد من المسألة ، فانهم ـ من طرف آخر ـ تمكنوا من

---

١) لعلنا نكون ، اذا انطلقنا من هذا الموقع ، مخوّلين بالقول بأن المسيحيين الأوائل كانت لهم علاقات ايجابية ، بقدر أو بآخر ، مع الفريسيين . ومع الأخذ باحتمال وجود شخصية تاريخية واقعية لـ «يسوع المسيح» ، يمكن الافتراض والتخمين بأنه (المسيح) كانت بينه وبين اولئك علاقات ومشاركات ما بحدود أوّلية ، على الأقل . (راجع حول ذلك : ارنولد توينبي ـ تاريخ البشرية ، نفس المعطيات السابقة) .

توليد حوافز لتقبل تصورات تعلن عن مسيح جديد يخلص العالم مما وصل اليه من مآس واضطراب . بيد أن هذا «المسيح» ظل ، في المنظور الفريسي ، توراتي الأصول والطابع . وذلك لأنهم اعتبروا التوراة موجودة من الأزل ؛ ومن ثم ، فهي وحدها التي تهيء سبل الخلاص وتنظمها وتقودها . ومن هنا أيضاً ، كانت الشرارات التي اشتعلت بينهم وبين طلائع المسيحية ، البولسية تحديداً : هل نطلق من «نبي» أو «إله» جديد في تحقيق «الخلاص» محاطاً بعناية «الرب يهوه» وبهيمنته ، أم من «إله» يوازي ويخترق الرب ويتداخل فيه ، هو يسوع المسيح ؟ (نذكّر هنا بالفرق الذي لاحظناه توراتياً بين النبي والاله والرب) . ذلك كان سؤالاً أخذ مداه الأقصى ، حين حسمت المسيحية البولسية الموقف لصالح يسوع المسيح ، الذي - كما سنلاحظ - سيلخص في شخصيته المقولات الثلاث: الرب والاله والنبي . وضروري أن نقول بأن هذا الحسم وجد آفاقه البعيدة عبر تصور «الثالوث» ، الذي سيبرز فيه يسوع المسيح بمثابته جُماع القول .

ولابد من الاشارة إلى أن الفريسية حتى في تلك الحلقة العليا من المسألة لم تكن حازمة حاسمة . فقد أظهرت ميلاً لأن تكون مَصْهراً للمتناقضات والمفارقات . وقد نتبين أحد مظاهر وعوامل هذه الوضعية ، مرة أخرى ، في شخصيتها الطبقية «الوسطية» ، التي تجد نفسها مستعدة ، بطواعية ، للمساومة على موقف ما فيما إذا كان هنالك من المكاسب ما يوازيه ، في نظرها . وهكذا ، فحين كان تأثيرها السياسي (والاقتصادي) يتسع ويتعاظم في الأوساط اليهودية وخارجها ، كنا نشاهد اهتمامها المسياني وحماستها لـ «المسيح المخلص» يتضاءل ، ويفقد فاعليته الدينية والسياسية . وحالئذ ، تجد نفسها (أي الفريسية) وقد التقت ، مباشرة ويداً بيد أو على نحو غير مباشر ، مع الصادوقية ، مُطيحةً ، بذلك بـ «يهوه المخلص» ، بمثابته رباً وإلهاً .

ولقد برزت تلك اللحظة من العقم المسياني لدى الفريسيين ، خصوصاً حين أتيح لهم تسنم مهام القيادة السياسية التنظيمية في التجمعات والمؤسسات الدينية . وكان شطر كبير منهم قد تخلى ، أساساً ، عن الاعتقاد المسياني ، متبنياً رأي معلّم الشريعة هِلّيل القائل بأن المسيح قد ظهر منذ زمن ، وانتهى الأمر ، بحيث تغدو

الدعوة إلى «مسيح ما» أمراً إما نافلاً وإما مضاداً للمسيح «الأصلي الذي سبق وظهر» . وهذا ما قاد اولئك الفريسيين الى أن يشطبوا من مراسيمهم الدينية دعاءً ذا مدلول خاص بليغ ويتعلق بالحث على ظهور المسيح ، وهو دعاء يقدَّم في الصلاة المعروفة بـ «صلاة الأدعية الثمانية عشرة» [1] .

على ذلك النحو غير الأحادي الجانب ، تبرز الفريسية أمامنا تياراً دينياً وسياسياً على غاية التعقيد والاشكالية والتركيب . ولكنها ، بالضبط ، حيث برزت بهذه السمة القلقة والملفقة ، فإنها فتحت أبواباً كبرى واقنية متعددة للتحول والتغير ؛ منها ما قاد ـ بتلكؤ أو بعنفوان ـ الى المسيحية الخلاصية ، ومنها ما أوصد الآفاق أمامها ، ومنها ما قاد إلى قلب روما على سبيل التواطؤ طوعاً أو الخضوع قسراً ، وأخيراً منها ماحاول أن يقف فوق هذا الطرق جميعاً ، منتقلاً الى مسالك الزهد و «قطع العلائق بالخلائق» .

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن الفريسيين لقوا على يد بولس نفسه مقاومة عنيفة وحادة . فلقد رأى فيهم خطراً مباشراً على الدعوة المسيحية اليسوعية ، التي حاولوا ـ بحسب رأيه ـ تهويدها عبر فرض مظاهر الشريعة الموسوية على المؤمنين المسيحيين من «الأمم» ، مثل الحفاظ على الختان ، والنظر الى التوراة بمثابتها كتاباً «أزلياً» لا يطرأ عليه تغيير ، كما أومأنا الى ذلك من قبل . وقد وصل الأمر بالفريسية الى درجة أنها ادينت ورفضت بصورة رسمية قاطعة . حدث ذلك إجماعاً في مؤتمر الرسل والكهنة بالقدس عام ٤٩م ، حين اعلن بولس :

«إن تِيطُسَ الذي كان معي وهو يوناني لم يضطر الى الختان . ولا لأجل الإخوة الكذبة الداخلين زوراً الذين استرقوا الدخول ليتجسسوا حريتنا التي نحن عليها في المسيح يسوع فيستعبدونا . الذين لم ننقد اليهم خاضعين ولا ساعةً ليستديم فيكم حق الانجيل» [2] .

---

١) انظر حول ذلك : Martin Robbe- Der Ursprung des Christentums, a.a.O.,S.61.

١) الكتاب المقدس ـ رسالة القديس بولس إلى أهل غلاطية ٢/ ٣-٥ . انظر كذلك : الاستاذ الحداد ـ القرآن دعوة «نصرانية» ، في سبيل «الحوار الاسلامي المسيحي» ، بدون ذكر تاريخ النشر ومكانه ، ص ٥٦ .

وبالرغم من أن بولس تمكن من تقديم تحديد أولي لوضعية القلق الفريسي بين اليهودية التوراتية والمسيحية اليسوعية ، إلا أنه لم يكتشف انهم مثلوا تياراً حقيقياً أصيلاً غير مفتعل (أي ذا وجود كثيف ومتميز بحدود مواقفه) في إطار عملية الانتقال من تلك الى هذه . وما تسميته لهم بـ «الجواسيس» ، مثلاً ، إلا تعبير عن أحد أوجه القصور في تحديد موقعهم التاريخي الديني وآفاقهم وتأثيراتها المعلنة والخفية .

### ٣ ـ ثَأرَةُ الله ـ السيلوتية

في نطاق الحديث عن هذا التيار الديني اليهودي ، نلاحظ أنه نشأ وأفصح عن نفسه في مرحلة لاحقة متأخرة ، بالقياس الى التيارين السابقين الصادوقي والفريسي . كان ذلك في العام السادس من القرن الميلادي الأول ، أي في مرحلة عمق الأزمة التي كانت مستحكمة بمجتمع الامبراطورية الرومانية العبودي . وقد حدث في تلك السنة أن فُرضت ضريبة جديدة في احدى ملحقات تلك الامبراطورية ، في حينه ، فلسطين ، بحيث جعلت متوسطي الحال والفقراء والعبيد يشعرون باستفزاز اقتصادي جديد يمس حاجاتهم الأولية المباشرة على نحو ، شامل وعميق ، في هذه المرة ، من قبل الاريستوقراطية الصادوقية (الكهنوتية) العليا والمتواطئة ، علناً ، مع الرومان . فاندلعت انتفاضة ، في سياق ذلك وبأعقابه ، ضمن تلك الأوساط ممثلةً خصوصاً بالفلاحين والحرفيين والصيادين ، ومعدومي الملكية بصورة عامة . وقد دعا اليها يهوذا الجليلي وقادها ، بحيث تحولت ـ بعد حين ـ الى حركة تمرد مسلحة وواسعة ، اكتسبت اسم «ثأرة الله» أو «السيلوتية» .

قام أولئك المتمردون بأعمال انتقامية كبرى تجاه المالكين الأثرياء ومَنْ حولهم ؛ فأحرقوا بيوت ومحال الكثير منهم ، ونهبوها ، وقتلوا أصحابها . أما على الصعيد السياسي ، فكانوا يهدفون إلى اسقاط تحالف الاريستوقراطية اليهودية مع الرومان ، واخراج هؤلاء من البلاد ؛ مع علمهم بأن أمراً مثل هذا اكثر من صعب ، ويحتاج الى جهود كبرى هم ليسو بمستواها . انطلاقاً من هذا الهدف الاستراتيجي البعيد ، كانوا يعقدون تحالفات مع الفريسيين وغيرهم من التجمعات اليهودية المحلية ، وذلك في الحالة التي كان فيها هؤلاء الأخيرون يُظهرون خطاً مناوئاً ، كثيراً أو

قليلاً ، للرومان ، وفق شخصيتهم «الوسطية» .

وقد سادت في تلك المرحلة اضطرابات وهزات كبرى على مجمل الأصعدة ، وسالت دماء كثير من الأغنياء والمتواطئين مع الرومان . فاسلوب المجابهة الذي لجأ إليه «الثأرة» تمثل بالعنف والاغتيال واحداث الرعب والاضطراب والفوضى في صفوف أعدائهم . وقد كان من شأن ذلك ، بالنسبة الى جمهور الفقراء والمفقرين عموماً ، أن ولّد ـ بعد إذ خلق لنفسه تقاليد من القوة والثقة بالنفس ـ تصورات جديدة ملوّنة بألوان قديمة تدور حول ضرورة قدوم مسيح مخلص ما يحررهم من أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية البالغة حداً فظيعاً من البؤس .

ولعلنا نقول ـ في سياق ذلك وإتماماً له ـ ان تصور الخلاص والمخلّص ترعرع وازدهر بعمق واتساع في المرحلة المعنية ، وظهر ـ من ثم ـ من حيث هو الأساس الأكبر لحركة ثأرة الله . فلقد اخبرنا فلافيوس يوسفوس ان اندفاع هؤلاء للحرب اندفاعاً جباراً كان بسبب اعتقادهم أن واحداً من أرضهم «المقدسة» سوف يجيء في ذلك الزمان ، وينتزع السيادة الشاملة والمقدسة على العالم ، ويقيم ـ تتويجاً لذلك ـ العدل والسعادة . (وجدير بالذكر أن مثل هذا التصور ورد كذلك في «كتاباتهم المقدسة») [1] . وهنا بالضبط ، يبرز أمر لغوي على غاية الأهمية والدلالة التاريخية والتراثية الدينية ، ويقتضي منا أن ننتبه إليه لما يمكن أن يلقي من أضواء على عملية تشكل «المسيحية اليسوعية» لغوياً وعقيدياً ؛ ذلك هو أن «يشوع» العبري ، الذي بشر به ثأرة الله ونادوا ، تحول ـ بعد أن ترجم للغة اليونانية ـ إلى «يسوع» . وهذا يدعونا الى أن نتبين ، على الأقل ، الأصول القريبة لـ «المسيح» المسيحي ، بحيث يصبح الافتراض التالي قوياً إلى درجة القبول ، وهو أن التصور المسيحي عن يسوع وإنْ اكتسب لاحقاً سمات خاصة به ومتميزة ، فإنه متح واستقى أصوله من عدة مصادر ، كان المصدر السيلوتي واحداً من أهمها ، عموماً وخصوصاً .

. وإذا كان الأمر حقاً كذلك ، أفلا يصح أن نطرح الآن السؤال البسيط والخطير

---

١) انظر :

Flavius Josephus- Geschichte des juedischen Krieges. Uebersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen verschen von Heinrich Clementz. Koeln, VI, 5, 4.

التالي ، الذي سيبرز لاحقاً أمامنا بكثير من الالحاح والأهمية المنهجية التاريخية : هل وجد ، فعلاً ، «يسوع» مسيحي بشخصية تاريخية محققة ؟ وعلى كل حال فان هذا السؤال المفعم - مع الاجابة عنه - بالحساسية المنهجية التاريخية التراثية والعقيدية - لا يهمنا الآن كثيراً ، بقدر ما تستحوذ على اهتمامنا تلك الوضعية الانتقالية من اليهودية التوراتية الى المسيحية اليسوعية . فهذه الوضعية الانتقالية كانت تعج بأفكار وتصورات وآمال وعواطف ثرّة ومتنوعة اتجهت جميعها صوب الهدف المركزي «الخلاص» و «المخلص» ، بحيث كانت الأرض خصبة شديدة الخصب لانبعاث وتبلور عدة اتجاهات وحركات «خلاصية» مسلحة وعلمية زُهدية (صوفية) ، وظهور عدد كبير من «المخلصين» المزعومين والمخادعين ، على حدّ ما أعلمنا به فلافيوس يوسفوس في كتابه «العاديات اليهودية» [1] .

لقد قادت حركة ثارة الله الى ما يقترب من مشارف العملية الكبرى ، التي ستتمخض عن نشوء الحدث الكبير ، المسيحية اليسوعية . أما الحركة التي قادت ، فعلاً ، الى تلك المشارف فهي تلك التي ستدخل التاريخ اليهودي (وكذلك المسيحي) تحت اسم الإسينية . فهذه - مع غيرها من بعض المظاهر الرؤياوية الخلاصية (رؤيا يوحنا تخصيصاً) - ستكون حبل السرُّة الفاصل بين اليهودية والمسيحية والمقتحم هذه الأخيرة نفسها .

**٤ - الاسينية**

حينما نتحدث عن هذه الحركة ، فكأنما نجد أنفسنا وقد شرعنا بالحديث عن البدايات الأولى الباكرة للمسيحية . ان هذا القول يبقى صحيحاً وضرورياً بوجه من أوجه المسألة وبمعنى من معانيها ، وبالرغم من أن بعض التحفظ يمكن أن يبرز ازاءه ، وهو أن الحركة المعنية وإن كانت قد جسدت مثل تلك البدايات ، الا انها ظلت تقدم موقفاً فيه شيء من الاستقلالية النسبية حيال الذي اسهمت في توليده ، المسيحية .

أخذ التيار الإسيني يرسي بعض ركائزه في بدايات القرن الثاني قبل الميلاد ،

---

١) انظر هذا المصدر بمعطياته المقدمة سابقاً - XX, 5,1.

واستمر فاعلاً ، بدرجة أو بأخرى ، حتى القرن الثاني بعد الميلاد [١] . وقد تبلور واكتسب سماته الرئيسية الكبرى في خط مضطرد متصاعد من العداء السافر والمعلن لظاهرة ذات منحيين . الظاهرة تجسدت بـ « الهلينة» عامة ؛ أما منحاها الأول فهو الروماني ، في حين أن ثانيهما تمثل باليهودي . هذا يشير الى ان الاسينيين وضعوا على عاتقهم مهمة مركبة صعبة كمنت في التصدي لأكبر حركة ثقافية في ذلك الحين على المستوى العالمي .

في سياق تلك العملية ، كان الاسينيون يفصحون عن أنفسهم من حيث هم رجال «أتقياء متصوفون» يرفضون بحزم وبتقزز كل مامن شأنه أن يكون منتمياً الى «مستنقع هذا العالم الفاسد» . ولما كان مثل هذا «العالم الفاسد» قائماً في المناطق الحضرية المدينية ، فقد كانوا يجدون أنفسهم مدفوعين دفعاً باتجاه الهجرة الى مناطق صحراوية ، حيث أملوا من ذلك أن يحققوا حياة كاملة من العزلة ، والقلة ، والعبادة ، التي لا يعكرها شيء منبعث من «عالم الخطيئة» و«القهر» و«البؤس» .

وقد كان ، ولاشك ، حدثاً كبيراً حين اكتشفت «مخطوطات البحر الميت» ، وذلك ابتداءاً من عام ١٩٤٧ . إذ تبين أنها تحتوي أشياء تمثل ثورة في تاريخ الدين ، كما يرى المستشرق الأميركي وليم ألبرايت [٢] ، بحيث تنطوي على الدعوة إلى اعادة النظر في هذا التاريخ . والذي يهمنا ، بالدرجة الأولى من ذلك ، هو ما يتصل بالتيار الديني الاسيني . فلقد ظهر أن الأمر يدور في المخطوطات المعنية حول «معلم للعدالة» تتحقق على يديه مهمة إعادة بناء هذا «العالم الفاسد» ، وذلك

---

١) فيما يتصل ببدايات نشوء الاسينية ، يبدو أنه من الصعب أن يحدد تاريخ دقيق أو حتى تقريبي لها . فبحسب Philo ، يعود تاريخ نشوئها الى عهد «موسى» ، الذي قام ، بمقتضى ذلك ، بتأسيسها هو نفسه . أما Plinius فيعلن أنها نشأت منذ «ألوف السنين» . (انظر حول ذلك : Prosper Alfaris- Die sozialen Urspruenge des Christentums, a.a.O.,S.70)

ولعله من قبيل الدقة ان يقال بأننا «لسنا نعرف تماماً كيف نبتت رملة الاسيين ولا متى كان منبتها ، ولكننا نعرف أن الاسيين كانوا يعيشون في عهد يونان مكابيوس سنة ١٥٠ ق.م» . (عصام الدين حفني ناصف : المسيح في مفهوم معاصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٢ ـ ١٤٣) .

٢) ضمن : Martin Robbe- Der Ursprung des Christentums, a.a.O.,S.65.

بحيث يعم ، إثر ذلك ، السلام والعدل والحب . وجدير بالذكر أن «معلم العدالة» هذا اكتسب، في تلك المخطوطات، أسماء أخرى تتصل باسمه المذكور من حيث التوجه الرئيسي ، منها «معلم الصلاح» و «معلم الحق» [١] .

وإذا وضعنا في اعتبارنا أن الاسينية مثلت المشروع الأول للمسيحية، كما يرى ارنست رينان في كتابه «حياة يسوع» [٢] ، فإنه يغدو مقبولاً ما يُنقل إلينا من أن «معلم العدالة» الاسيني مات بين عام ٦٥ وعام ٦٣ قبل الميلاد ، في حين أن يسوع المسيح يراد له أن يكون قد مات صلباً في عام ٣٠ بعد الميلاد تقريباً . ان اثبات هذين التاريخين ليس هاماً وحاسماً بذاته [٣] ، بقدر ما يشير إلى دلالة ذات خصوصية بالنسبة الى موضوعنا . هذه الخصوصية تكمن في ان الإسينية هي ، حقاً ، تلك الحركة التي جسدت الارهاصات الأولى للمسيحية ، فكانت سابقة عليها بهذا المعنى ، ولم تكن معاصرة لها ، من حيث الأساس ، حتى وإن ظلت قائمة الى القرن الثاني بعد الميلاد[٤] .

---

١) انظر في ذلك : حسين عمر حاده ـ مخطوطات البحر الميت ، دار منارات للنشر ، عمان ، الطبعة الأولى ١٩٨٢ ، ص ٦٠ ـ ٦٥

٢) انظر: Martin Robbe- Der Ursprung des Christentums, a.a.O.S.75 ;

٣) فيما يتعلق بتاريخ «صلب يسوع المسيح» ـ هذا إذا أقررنا أن شخصاً تاريخياً واقعياً بعينه قد وجد في المرحلة المعنية ، هنا ، تحت هذا الاسم المذكور ـ يُنقل إلينا خبر عن باحثين بريطانيين يصرحان بأنهما استطاعا ، أخيراً وبدقة كبرى ، أن يحددا تاريخ موته ، وذلك هو يوم الجمعة الواقع في الثالث من نيسان من عام ٣٣. (جاء ذلك في

Der Spiegel (Bundesrepublik Deutschland, Nr. 1,2. Januar 1984,S.126).

٤) العلاقة بين هذين الطرفين الدينيين تتحدد ، بحسب «بعض المحدثين» ، على النحو التالي ، الذي يجعل منهما حلقتين في سلسلة واحدة ، والذي يقود ـ من ثم ـ الى تعليق ورفض صحة نسبة الأناجيل الى الرجال الذين سميت بأسمائهم :

«أ ـ ان الأسيين (الاسينيين) هم مسيحيون حقيقيون عاشوا قبل يسوع المسيح .

ب ـ ان المسيحيين هم الاسيون المتأخرون ، وان اسم المسيحية ـ في اجمع الظن ـ قد صيغ في انطاكية .

ج ـ ان الاناجيل كتبها الاسيون من قبل وكانت كتابتها بلسان يونان وهو اللسان الذي ألِف إسيّو الاسكندرية ان يدونوا به مؤلفاتهم .

ولعله على غاية الأهمية التاريخية والتراثية والاجتماعية ، معاً ، بالنسبة إلى القضية التي نحن في صددها ، أن ننوه بالأمر التالي ، وهو أن تاريخي الصلب المذكورين يمكن أن يكتسبا أهمية حقيقية وليست وهمية ، حين نضعهما في سياقيهما من الأحداث التي سبقتهما ورافقتهما وأعقبتهما . ولايضاح ذلك نقول ، ان القتل بواسطة «الصلب» كان أمراً مألوفاً في الامبراطورية الرومانية ، التي كان قادتها وحكامها وولاتها يلجأون الى صلب أعدائهم من السياسيين والعسكريين وجمهور المنتفضين والمتمردين ، وكذلك من اللصوص وقطاع الطرق وغيرهم [١] . وإذا وضعنا باعتبارنا أن «المسيح» يمثل ذهنية تعود إلى عقائد اسطورية ودينية شرقية قديمة ويونانية ، بحيث ان المسيح يسوع لم «يعد أوثق تاريخية من اوزيريس وأيتس وديونسيس ومثرا» ، وبحيث أن الحديث يغدو وارداً عن وجود «مسحاء متعددين» قبل يسوع المسيح ذاك [٢] ، نقول ، اذا فعلنا ذلك ، فإنه - في هذه الحال - يصبح من غير الناجع وغير الهام أن نضع افتراضات وآراء حول شخص أو آخر خضع هو بعينه لتلك الطريقة من القتل . ان هذه الافتراضات تجد تدعيماً تاريخياً موثوقاً لها في أن ملك اليهود العبرانيين كان يلقب ، بالضبط ، بذلك التعبير : «المسيح» [٣] .

ان عدم نجاعة مثل ذلك الافتراض يبرز مسوَّغاً ، بصورة خاصة ، حين نستعيد ما كنا أشرنا إليه ، ضمناً وفي مواضع سابقة ، من أن كلمة «يسوع - يشوع» ، التي كانت منتشرة على نطاق واسع في الحركات الدينية الخلاصية ، لم تكن

---

= أما أولئك الأربعة التي عزيت اليهم الاناجيل فهم صيادو سمك أميون ليس لديهم من المعارف غير مالدى عامة اليهود منها وذلك ما يقطع بأنهم ليسو المؤلفين الحقيقيين لها» . (عصام الدين حفني ناصف : المسيح في مفهوم معاصر - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٩) .

إن تلك الصلة التاريخية والتراثية بين الاسينية والمسيحية تُرفض من موقع إيماني مسيحي أو غير مسيحي ، حين يعلن أحد الكتاب (حسين عمر حماده : مخطوطات البحر الميت - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٧) أن «موضوع مخطوطات البحر الميت التي كتبت فيها اكثر من ثلاثة آلاف دراسة استهدفت أولياتها زعزعة العقيدة المسيحية التي بشر بها السيد المسيح» .

١) انظر في ذلك : Martin Robbe- DerUrsprung des Christentums, a.a.O.,S.78.

٢) راجع حول ذلك : عصام الدين حفني ناصف - المسيح في مفهوم معاصر - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٩ ، ٦٦-٧٠ . ٣) جيمس فريزر : أدونيس أو تموز - ترجمة جبرا ابراهيم جبرا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٢ ، ص ٢٩ .

تعني ، من حيث الأساس ، اسم علم أو اسماء علم ، بقدر ما كانت تدل على الشخصية الدينية والوشْم الديني لهذه الحركة أو تلك [1] .

ان تلك المعطيات هي التي تملي علينا ضرورة أن نأخذ الاسينية ـ وكذلك السيلوتية ، وإنْ بدرجة أقل ـ بمثابتها تياراً حاسماً في تأثيره على مجريات ما تمخضت عنه الحركات الدينية الخلاصية (المسيانية) من دفع حثيث باتجاه المسيحية الأولى ، ومن تحفيز على بلورة البنية الداخلية لهذه الأخيرة ولآفاقها اللاحقة .

ولابد من أن نذكر هنا شيئاً ذا أهمية بارزة في البناء الداخلي للاسينية ، لكي نتبين ما وضعته من مثل عليا على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والجنسية .

لقد لخص Prosper Alfaris تلك المثل بأن حددها بكونها «شيوعية صوفية» [2] . أما هذه الأخيرة فقد تمثلت برفض كامل وصارم للملكية الخاصة ، وللاندماج بالأغيار من اليهود ومن غيرهم من شعوب المنطقة ، وللزواج ؛ وبدعوة كل فرد من أفراد الجماعة إلى العمل من أجل أن يقوم بأود نفسه . لقد فعلوا ذلك طوال فترة مديدة ، منتظرين أن ينبعث ذلك «المعلم المخلّص» ، الذي نسجوا حوله في أذهانهم صوراً مفعمة بالحيوية والحرارة والراهنيّة ، اقترنت بـ «يوم الحساب ـ اليوم الآخر» ، وباندحار «الدجّال ـ سيد الشر» في عالم الفساد .

وقد غدا من الراجح جداً أن يكون الإسينيون ـ في أفكارهم تلك أو في بعضها على الأقل ، وخصوصاً ما يتصل منها بالصراع بين «المخلص المسيح» و «الدجال» وانتصار الأول على الآخر في نهاية المطاف ـ قد تأثروا بالبراهمة والبوذيين ، وغيرهم من العقائد الشرقية السابقة والمعاصرة لهم . كما قد يجوز التنويه المخصص بتأثير فيثاغوري عليهم ، تمثل بطريقة الحياة التي مارسها الفيثاغوريون كمجموعات دينية صوفية والتي نواجه ما يشابهها أو يقترب منها لدى الاسينيين .

---

١) على هذا المستوى وضمن هذا الإطار من معالجة تاريخية «المسيح» ، لا يصح الرأي التالي على العهد العتيق فحسب ، بل كذلك على العهد الجديد : «وبرهنت أن (المسيح) في التوراة مصطلح يكتنفه الغموض» . (ندرة اليازجي : ردٌّ على التوراة ـ الطبعة الثانية ، شباط ١٩٨٤ ، دمشق ، ص٨) .

٢) انظر ذلك في كتابه : Die sozialen Urspruenge des Christentums, a.a.O.,S. 71.

وقد فهم بعض الدارسين هذا التأثير على أنه ذو أصول فينيقية قديمة [1] .

***

تلك كانت التيارات الأربعة الأكثر أهمية وهيمنة في الوضعية الدينية ـ والسياسية ـ اليهودية خلال مرحلة الانتقال التاريخية الكبرى من القرن الأخير السابق على الميلاد الى القرن الأول الميلادي ، أي المرحلة التي تبلورت فيها ونضجت ظروف ومعطيات العملية التي أدت إلى الدين الجديد ، المسيحية . وكما لاحظنا فإن تلك التيارات ، مجتمعةً ، كانت قد قدمت حوافز كبرى ، بالمعنى الوظيفي السلبي والايجابي ، باتجاه تكوين ذلك الدين بنيةً ووظائفَ . ومن هنا ، فإن دراسة التيارات المعنية وتقصي آفاقها يمثلان أمراً يدخل في صلب البحث في المسيحية اليسوعية . وبطبيعة الحال ، فحيث ينجز مثل هذا الجهد ، فإن تلك الأخيرة تستعيد شخصيتها ، حقاً ، أي كما تولدت في نطاق تحول عميق وشامل في المجتمع الزراعي (المشاعي القروي الفلسطيني) ، وعلى مستوى المجتمع الامبراطوري العبودي .

والشيء الجدير بالاهتمام المنهجي الأولي ـ في هذا السياق الختامي ـ هو أن تلك التيارات الأربعة تبلورت سماتها وآفاقها الدينية والسياسية في إطار الأزمة الكبرى والعميقة ، التي أخذت تهز بعنف محذّر قواعد أركان المجتمع العبودي في

---

١) من ذلك ما يأتي ، مثلاً ، في كتاب حسين عمر حماده (مخطوطات البحر الميت ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٠) : «وعن الجذور الفينيقية في عقيدة الاسينيين يقول جبليك الفينيقي بأن والد بيتاغور كان تاجراً من ساموس إحدى جزر بحر ايجه . وقد نذرت زوجته برتنيس للرب اودناي ابنها بيتاغور . فجاءت به الى هيكل أفقا وعمدته هناك بالماء خضوعاً لعادة آبائها أو لمراسم الطائفة التي تنتمي إليها . والعماد بالماء لأجل التطهير عادة كنعانية قديمة . وبيتاغور الذي تربى ونشأ على أيدي أشهر فلاسفة عصره ، انفرد في جبل الكرمل متنسكاً متصوفاً ، وبعد أن عاد إلى كرتون التي كانت محطة تجارية كنعانية ، أسس مدرسته الفكرية . فحقق بيتاغور حلمه الفريد وطبق جميع المبادىء السامية والمثل العليا . وبناء على ذلك الا يجوز الاعتقاد بأن بيتاغور طوال المدة التي انعزل فيها في جبل الكرمل قد نشر رسالته الكنعانية فأثر بها على الاسينيين ؟ وبالتالي ألا يجوز الاعتقاد بأن بيتاغور هو مؤسس النحلة الاسينية؟» .

مقاطعات الامبراطورية ، ومن ضمنها فلسطين . وهذا يلزمنا ، منطقياً وتاريخياً بالنظر إلى التيارات إياها في خضوعها ، بدرجات مختلفة ، لمشكلات الامبراطورية ولبوسها وآفاقها ، مع ضرورة المحافظة على القول بالخصوصية النسبية لمقاطعات هذه الامبراطورية ، ومن ضمنها فلسطين . وكان عليها ـ وفق ذلك ـ أن تواجه الأسئلة الدينية والسياسية والاجتماعية الاقتصادية (وكذلك الإثنية) ، التي طرحت في حينه ، وأن تقدم ـ من ثم ـ اجابات عليها ، شكلت ، هي بدورها ، أوجهاً من برامجها ومشاريعها التي طرحتها على جمهورها . كان ذلك قد حدث ، بالرغم من ظهور اتجاهات انفصالية في وسط هذا التيار أو ذاك ازاء روما ، وحيال مسألتيْ الهلْينه والاندماج . بصيغة أخرى يمكن القول ، ان السمة الكونية (العالمية) لتلك المشكلات برزت في التيارات المذكورة جميعها ، على نحو أو آخر وسلباً أو ايجاباً ، وأثرت بعمق في الشخصية الوليدة الجديدة ، التي تمثلت بالمسيحية البوُلسية .

ان ذلك يضعنا أمام واحدة من النتائج الكبرى التي ترتبت على المرحلة الانتقالية المنوه بها ؛ تلك هي ان اليهود العبرانيين (التوراتيين) كان عليهم ـ والحال على ذلك النمط ـ أن يمروا ، أو لنقل ، أن يخضعوا لمرحلة جديدة في تاريخهم ، هذه المرحلة التي اتسمت بعوامل التمزق والانشطار ، وولادة احتمالات جديدة متعددة لاستمرارهم التاريخي ، تمثل أهمها في الاتجاه التلفيقي الذي نهض على الأخذ باليهودية والمسيحية ، في آن واحد (اليهودية المسيحية) . ومما ترتب على ذلك ، أيضاً ، أنه كان على تصوراتهم عن «الرب الاله يهوه» أن تخضع لتلك التحولات، مكسبَةً، بذلك ، تجليات جديدة كثيراً أو قليلاً في الحقلين البنيوي والوظيفي .

وعلينا أن نحدد منذ الآن المهمة التالية التي سنضع على أنفسنا واجب الاضطلاع بها : انها تقضي وضبط تلك الوضعية التي تمثلت بدخول العالم الروماني ، آنذاك ، في مرحلة الاستنفاد التاريخي في مجمل الحقول ، بما في ذلك الحقلان الديني والاخلاقي القيمي (بحدود الفصل النسبي الممكن بين هذين الحقلين في المرحلة المعنية) ؛ سنفعل ذلك بهدف الوصول الى المقتضيات التاريخية الاجتماعية عموماً والبنيوية والوظيفية (في نطاق اتجاه تداعي واحتضار المشروع اليهودي اليهوي في الخلاص) ، تلك المقتضيات التي قادت الى انبثاق المسيحية من

جوف اليهودية ، والى خروجها عنها وعليها ، فيما بعد . وهذا يعني ، بالنسبة إلينا ، أن نتحرى التحول العميق ، ولكنّ الخفي حتى مرحلة متقدمة ، الذي طرأ على «يهوه» وعلى ما جسده من بنية لاهوتية ومن وظائف دينية تنظيمية واجتماعية واقتصادية (وإتنية) .

وبصيغ عامة أولية يمكن القول بأن المسألة إذ وصلت الى ذلك الحد من التمزق والتبعثر في الوضعية اليهودية - التي أتينا على معالجتها فيما سبق - فإنه غدا من الاستحالة بمكان أن يستمر أي من الأنساق الكهنوتية اليهودية في مكابرته واصراره على البقاء ضمن هذه الوضعية . لم يعد ممكناً ضمن جل الاحتمالات ، بما فيها احتمال الأدلجة الوهمية ، أن يزعم أي من تلك الأنساق بأنه يمثل اليهود عامة في الحقلين الاجتماعي المشخص والديني الذهني . وهذا ، بدوره ، ما قاد إلى انقشاع - إن لم نقل سقوط - الوهم الايديولوجي الديني اليهْوي ، الذي غذّته ورعته الانساق اليهودية الكهنوتية من مواقع الهيمنة الاقتصادية والسياسية ، وكذلك من خارج هذه المواقع ، وهو الوهم المتجسد بأمثال المقولات التالية : «الشعب المصطفى المختار» ، و «الغوييم» ، و «القدرة المطلقة ليهوه على الاغيار» الخ .. لقد ظهر أن هذه المقولات ليست سوى لوثات ايديولوجية (دينية) نمّتها وعززتها الفئات الكهنوتية المهيمنة اقتصادياً وسياسياً والضالعة مع «يهوه» بصفته المخلص الذي لا يخلص ، وذلك على نحو أتيح لها فيه - ضمن ظروف محددة أتينا عليها - أن تتحول الى الوضعية الايديولوجية المهيمنة باتجاه المجتمع اليهودي عامة .

كان الواقع ، هذه المرة ، أقوى وأحسم من كل التهويمات الدينية اليهوية ؛ فظهر (الواقع) على أنه «فضيحة» كبرى ليهوه ، أي لسدنته العظام . لقد ظهر - في هذه المرة - عنيفاً قاسياً ومخيباً للآمال ، حتى لدى اولئك السدنة العظام ، وذلك بسبب من أن الصدمة المهشّمة تأتي الآن ليس من داخل اليهودية اليهوية فقط ، وإنما أيضاً من خارجها . فلقد بدا كما لو أنه قد «بُتّ في الأمر» : على اليهودية اليهْوية أن تسقط ، لتفسح الطريق واسعة عريضة أمام الدين الجديد ، الذي أخذ يلوح في الأفق كونياً انسانياً (انسياً) ، يعلن انتماءه لمن لايزال ينتظر الخلاص ويطمح الى الانعتاق . وإذن ، ماعلى أولئك الذين كانوا ، يوماً ، سدنة عظاماً إلا أن يقروا

بالأمر الواقع ، أو أن يشهروا ـ على سبيل المكابرة ـ اسلحة لم تعد ماضية [1] .

فالتمايز ـ الكبير في بعض مظاهره ـ الذي ظهر على صعيد اللحظة الدينية وتجسدها السياسي والاجتماعي والاقتصادي في التيارات اليهودية السابقة الذكر ، مثّل حركة واقعية كثيفة تولّدت ونمت في نطاق الإجابة أو الاجابات عن المسائل الحيوية والمصيرية ، التي طرحها الواقع اليهودي الداخلي المتواطىء والمتداخل ، قسراً وعبر اقنية متعددة ، بالواقع الخارجي ، واقع الامبراطورية الشائخة والمستفزَّة والمتحفزة . وقد تحول ذلك التمايز في البنية المحددة ، هنا ، الى صراع مسلح مكشوف بين الأطراف المعنية . وجدير بالانتباه والمتابعة تلك الصيغة التي ظهر فيها ذلك الصراع . فلقد ظهر بمثابته موقفاً دينياً يتصل باكثر خصوصيات اليهودية حساسيةً ، وهي «اليهْوية» ، التي تُغيِّب في ثناياها كل مظاهر الواقع المشخص ، بالرغم من أن هذا الأخير فرض حضوره فرضاً ، وإن بأشكال مهشَّمة دعت إلى الالتفاف عليه وإلى سربلته ثانية باللحظة الدينية .

هكذا نجد أنفسنا على عتبة «العالم الجديد» ، الذي كان عليه أن يقاتل بعنف لكي تستقيم له الأوضاع . وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فما هي التحولات التي طرأت على «يهوه» وجعلت منه قوة دينية تنصاع لـ «يشوع ـ يسوع» الجديد ، بل تكرسه وتدفع به إلى أمام ؟

---

١) لنقرأ بعض نصوص «العهد العتيق» ، التي تضعنا أمام مثل هذه الصورة المروعة من خيبات الأمل والشعور بالفجيعة واليأس من الرب «يهوه» ، وكذلك الاحتجاج عليه :

«بعد ذلك فتح أيوبُ فاه ولعن يومه . وأجاب أيوب وقال . لاكان نهارٌ ولدت فيه ولا ليلٌ قيل فيه قد حُبلَ برجل» . (الكتاب المقدس ـ سفر أيوب ٣/ ١ـ٣) .

«أبحرٌ أنا أو تنينٌ حتى تجعل حولي سُدّاً . . لقد يئست فلا حياة لي الى الأبد . كُفَّ عني فإنما أيامي نفس» . (نفس المصدر السابق ومعطياته ٧/ ١٢، ١٦) .

«لقد دعوته فأجابني لما آمنت أنه أصغى الى صوتي . ذلك الذي يسحقني في الزوبعه ويثخنني بالجراح لغير علة . . أما قوة القاهر فإنها له وأما القضاء فمن ذا يحاكمه . . إنه يستأصل السليم والمنافق على السواء . . وفي ابتلائه الأزكياء يتلاعب . . انه ليس بانسان مثلي اجاوبه حتى نتنافذ كلانا الى القضاء . . ليرفعْ عني عصاه ولا تروّعني مخافته . حينئذ اتكلم ولا ارتاع منه لاني لا أجد مثل تلك التهم في نفسي» . (نفس المصدر السابق ومعطياته ٩/ ١٦ـ١٧ ، ١٩ ، ٢٢ـ٢٣ ، ٣٢ـ٣٥) .

# الفصل السادس

## من يهوه إلى يسوع

١

### يهوه ، الرب الكامل المنقوص

جاء في جريدة NewYork Times بتاريخ ٩ أيار ١٩٣١ ، خبر انطوى على أهمية كبرى في تاريخ الأديان عامة ، والدين اليهودي بصورة خاصة . فلقد ورد في الخبر المذكور أن «من بين الآثار التي وجدت في كنعان (عام ١٩٣١) قطع من الخزف من بقايا عصر البرنز (٣٠٠٠ ق . م) عليها اسم اله كنعاني يسمى ياه أو ياهو» (١) .

لقد ألقى هذا الاكتشاف الضخم ضوءاً ساطعاً على الأصول التاريخية لـ «ياهو» أو «يهوه» أو «يهوى» أو «ييهوى» . وإذا كانت تلك الأصول قد استبانت للباحثين ، في حدودها الاجمالية العامة ، فإن أمراً آخر ظل مستغلقاً ؛ ويبدو أنه سيظل هكذا . ذلك هو طريقة لفظ كلمة «يهوه» .

ولعل أحد الأسباب الكبرى الكامنة وراء تلك الوضعية المستغلقة يتمثل في

١) ول ديورانت : قصة الحضارة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٤ .

وعلى صعيد التاريخ المصري ، يحدثنا الراهب دي فوDeVaux في كتاب له بعنوان «تاريخ اسرائيل القديم منذ الأصول حتى الاستقرار في كنعان» . عنوان البحث الأول فيه «ظهور اسم يهوه خارج اسرائيل» لـ «مورتونين» ، والثاني بعنوان «اسم يهوه في نقوش وادي النيل الأعلى» لـ «هيرمن» . ونقش هيرمن هذا يعود الى أواخر القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر ، أي الى عصر الامبراطورية الحديثة في مصر . وفي هذا النقش يذكر اسم (شاسو سعير) و (شاسو يهوه) . والمنطقة هذه تقابل منطقة المدينيين . ومنطقة (شاسو) في المصرية القديمة تعني (البدو المتنقلين) . محمد محفل : ندوة التوراة والتراث ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٧) .

الصيغة التي اكتسبها ذلك الإله في مرحلته الأخيرة ، أي المقدّمة في «العهد العتيق» بصفته نصوص «الدين اليهودي»[1] . فلقد بلغ ، هنا ، حداً عالياً من التجريد والكونية ، وإنْ كان قد ظل قائماً - عموماً - في حدود «الشعب المصطفى المختار» ، أي «شعب الرب» . ومن المعتقد أن ذلك حدث في مراحل الشتات البابلي وما بعدها ، حيث اتيحت لليهود امكانات واحتمالات واسعة للرؤية الكونية ، وللخروج من دائرة القبلية (السبطية)، والدخول في عالم تجمع بشري عالمي - في حينه - بوضعيات اجتماعية طبقية وحضارية وإتنية جديدة ومتنوعة .

---

١) من الكتاب والباحثين من يتحفظ على هذا التعبير ، أي «الدين اليهودي» . وسبب هذا التحفظ يعود ، برأي ندرة اليازجي ، مثلاً ، إلى أنه - أي التعبير - «نسبة الى اسم هو يهودا بن يعقوب . وهكذا لا يسمح باشتقاق دين من اسم . فالدين الحقيقي هو اسرائيل ، نسبة الى ايل - ويعني الله» . (ندرة اليازجي : رد على التوراة - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢١) . بيد أن ذلك التحفظ يقوم على أساس غير وارد وغير مقبول من الناحية الذاتية والأخرى التاريخية . فعلى صعيد الأولى ، نجد المؤلف المذكور نفسه يستخدم في كتابه إياه تعبير «المسيحية» نسبةً إلى المسيح ، الذي يتحدث عنه - أيضاً - تحت هذا الاسم . فهو يورد عناوين تنحدر من هذه التسمية مباشرة ، مثل «مقدمة لدراسة نشأة المسيحية ص ٢٧» ، و «اليهودية والمسيحية ص ٤٥» ، و «المسيحية بين بولس وبطرس ص ٨٥» ، و «أزمة المسيحية المعاصرة ص ١٩١» . كما يورد كلمة المسيح كاسم علم ، مثلاً على الصفحات ٦٠ و ١٠٦ و ١١١ الخ . .

أما الناحية التاريخية للمسألة فتبرز من خلال تقصي الجذور التاريخية لكلمة «ايل» (وقد كنا أتينا على ذلك تفصيلاً في كتابنا حول بواكير الفكر العربي) . ونكتفي هنا بايراد بعض الفكر المتعلقة بالمسألة . فلقد كان السومريون والاكاديون «يضعون إشارة (ال) إلى جانب تسمية أحد الآلهة لتمييز صفته . . ووفق هذا المنهج ، انطلق الى تسمية (اله) تحت شعار (ال) لكل مبدأ طبيعي أو حرفة انسانية ، بحيث أنّ ما ندعوه اليوم تعدد آلهة لم يكن لديه اكثر من تنوع اختصاص لاله واحد هو (ال) أو (آن) بالسومرية . . وهذا الإله (أي رحمان) كان يأتي اسمه غالباً مسبوقاً باشارتين لاهوتيتين ، (أل أل) ، أي (الاله) الذي اصبح فيما بعد (الله) بالادغام . وهنا نفترض ان الاشارة الأولى للألوهة كانت أصبحت (أل التعريف) ، التي غدت توضع ، بعد ذلك ، قبل اشارة الالوهة الثانية لتفيد الالوهة المطلقة» . (يوسف الحوراني : البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم - دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ١٧٣ ، ١٤٧ ، ١٧٧) . وعلى هذا النحو ، أصبح (ايل) كبير الآلهة لدى شعوب الشرق العربي القديم . (انظر كذلك : الدكتور وديع بشور - سومر واكاد ، دمشق ١٩٨١ ، ص ٢٠٦) .

في سياق تلك التحولات والتغيرات ، نلاحظ أن «يهوه» يكتسب مزيداً من القداسة والهيمنة والردعية ، على الأقل حتى سقوطه تحت قبضة «يسوع الرب والاله والنبي» . وقد كان ذلك ، من وجه آخر ، ايغالاً في المحظورات والتحريمات على صعيد العلاقة بينه وبين «شعبه» . من هنا ، نشأت مشكلة كيفيةلفظ هذا الاله السالك طريقاً متعاظمة في اتجاه «التعالي» و «المفارقة» ، المفهومين بمعنى الانفلات المضطرد من امكانية ضبطه انسانياً وعقلياً .

ان طريقة لفظ كلمة «يهوه» ما تزال «مجهولة . وتطلق عليها عبارة Tetragramme أو Tetragrammation ، أي (الكلمة الرباعية) ، وتكتب YHWH دون أحرف علة ، وتكتب أحياناً Jehowah باعتبار أنها الأقرب الى طريقة لفظها المقدرة . يقول (ايزدور ابشتاين) (ان طريقة لفظ الكلمة الرباعية مجهول ، لذلك يجدر بنا أن نترك التسمية الالهية دون أحرف علة) [1] .

أما سبب اندثار طريقة لفظ الكلمة ، فيحاول تفسيره الاستاذ (شاوول ليبرمان Saul Liebermann ) استاذ الأدب الفلسطيني وعميد كلية اللاهوت العبرية في امريكا ، اذ يقول «بسبب تفسير غريب للأصحاح ٢٠ : ٧ من سفر الخروج : لا تحلف ـ أو تنطق ـ باسم الرب الهك باطلاً ، وكذلك الأصحاح ٢٤ : ١١ وما يليه من سفر الأحبار : وجدّف ابن الاسرائيلية على الاسم .. فقادوه الى موسى .. فالقوه في السجن ، اعتبر الاسم أقدس من أن يلفظ .. وهكذا فقدت طريقة لفظ اسم اله اليهود» [2] . وحتى اذا أخذنا بالرأي القائل بأن هذا الاسم كان يلفظ مرة واحدة كل عام من قبل الحاخام الأكبر في القدس بمناسبة عيد الغفران ، كما كنا قد

---

١) ويكتب محمد محفل في هذا الصدد (ندوة التوراة والتراث ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٧) : ان اسم يهوه «يرجع لفعل (هَوَهْ) . تأتي أيضاً (هوا) و(حوا ) . ويأتي في النصوص التي وصلت إلينا على شكلين (يهوه) .. و(يه) .... » .

٢) سهيل ديب : التوراة ـ تاريخها وغاياتها ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٤ـ٩٥ . وجاء ، كذلك ، في سفر الاحبار ٤٤/ ١٦ من الكتاب المقدس مايلي :

«ومن جدّف على اسم الرب فليقتل قتلاً ترجمه كل الجماعة رجماً غريباً كان أو صريحاً إذا جدف على الاسم يقتل» .

أشرنا إلى ذلك من قبل [1] ، فإنه لم يكن من شأن ذلك أن يؤدي إلى الحفاظ على لفظ الاسم بسبب الاضطرابات الكثيرة والمتتابعة التي اخترقت ومزقت حياة اليهود عمقاً وسطحاً ، والتي كثيراً ما أدت إلى إخراجهم من القدس .

ولابد أن يضاف إلى ذلك أن الكهنوت اليهودي المتزعم كان يحظر تمثيل يهوه أو تجسيده أو تصويره أو تشبيهه [2] ، بحيث كان على المرء أن يصنع لنفسه صورة خاصة عنه تشكل عالمه الخاص الى جانب كونه عاماً . وهذا ما قاد إلى الشعور بأن المرء اليهودي يملك كل شيء ، ولكن - في نفس الوقت - دون أن يكون مالكاً لشيء . ولا ريب أن ذلك ولد في الأوساط اليهودية وضعاً من الشعور المضطرد بالخشية والرهبة والهول والهلع إزاء كائن «موجود وغير مرئي» في آن واحد . وقد استطاعت هذه الحالة ، بالذات ، أن تمنح يهوه قدرة «خارقة» على الاستمرار والفاعلية في حياة اولئك ، وأن تجعل منه التاريخ من حيث هو ، كما تجعل من التاريخ يهوه من حيث هو . وهذا ما عبر عنه بوبر في قوله ، الذي أوردناه في سياق آخر سابق ، وهو أن «التاريخ وحي والوحي تاريخ» ، وأن اليهود ، من ثم ، «أمة تحمل وحياً عبر تاريخها المقدس» .

ان «يهوه» ، إذن ، هو - في حدّه الأدنى دون حده الأقصى - الإله الذي يمكن أن يُقترب منه عبر عنصرين اثنين يطلقان ويُتلفّظ بهما على سبيل التجوّز والمقاربة ، ليس إلا . أما هذان العنصران فهما القداسة والتجريد الكوني . فهذان ، اللذان يمثلان صفتين لموضوعهما ومحمولين لحاملهما ، هما - بدورهما - بعيدان عن التوصيف المشخص . وإطلاق لفظين عليهما ليس إلا من قبيل التعريف السلبي . أما السبب في ذلك فيعود إلى أن حاملهما لا يخضع للتعريف والتحديد ، مثله في ذلك مثلهما . (وهذا الموقف سوف يطرح لاحقاً على صعيد التفكير الكلامي الاسلامي في نطاق ما سيسمى بالصفات والذات) . وبينّ أن هذه الوضعية تعبر عن نفسها بمثابتها «فرادة مطلقة» ، هذه الفرادة التي لابد وأن تنطوي ، هنا ، على

---

1) انظر : غاستون بوتول واخرون - الحروب والحضارات ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٨ .

2) علي أبو عساف : ندوة التوراة والتراث - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١١ .

التعارض مع كل مالا يدخل فيها ويندرج في حقلها ، بحيث يظهر أنه «الآخر» عموماً واطلاقاً ، وأنه ـ من ثم ـ النفي لهذا الآخر نفياً يبقي على وجوده ولكنْ يجعل منه موضوعاً يستمد مشروعيته الوجودية (الانطولوجية) والدينية منه .

وإذ نكون قد بلغنا هذه النقطة الدقيقة ، فاننا لابد وأن نستعيد في أذهاننا التصور الكهنوتي اليهوي ، الذي كنا واجهناه ـ على قدم وساق ـ في نطاق المشكلات المأتي عليها ، وهو معارضة «اليهودي المصطفى المختار» بـ «الغوييم ـ الغير» . ان هذا التصور يجد تعبيراً «لاهوتياً» عنه في التعارض السابق الذكر بين «يهوه» و «الآخر» . وهذا يسمح لنا باستخلاص حصيلة تؤكد ، ثانية ، على فاعلية المخزون الكهنوتي الغني من التصورات الايديولوجية الوهمية والايهامية . تلك الحصيلة تكمن في النظر إلى التعارضين المنوه بهما على أنهما وجهان لوضعية واحدة . إضافة إلى ذلك ، نلاحظ أن أحد مظاهر القوة السلطوية (السياسية والدينية الايديولوجية) ، التي مارسها الكهنوت المتزعم ، تمْثُل وتبرز في التوحيد بين ذينك الموقفين (الاثني والسياسي ، والديني اللاهوتي) .

إن النص التوراتي لايعدم القدر ة على تقديم الشواهد على مااعتبرناه رفضاً قطعياً لتوصيف الرب يهوه ، إلا ما اندرج منه في نطاق السلب . من ذلك نقرأ ، مثلاً ، مايلي :

«انظروا الآن . إنني أنا هو ولا إله معي» ؛ [1]

«وسمى بنو رأوبين وبنو جاد المذبح شاهداً لأنه شاهد بيننا ان الرب هو الله» . [2]

ويعلن ، كذلك ـ وهنا معقد المسألة ـ :

«إنه لا نظير لك يارب . . انه بك لا يليق ذلك لأنه بين جميع حكماء الأمم وفي الممالك بأسرها لا نظير لك» [3] .

إن ما ينبغي أن يقال ، هنا ، أن في المسألة المطروحة وجهين اثنين مبدئيين .

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ٣٢/ ٩ .

٢) الكتاب المقدس ـ سفر يشوع ٢٢/ ٣٤ .

٣) الكتاب المقدس ـ نبوءة إرْميا ١٠/ ٦-٧ .

الأول يتمثل في المصدر البعيد لـ «يهوه» ؛ أما الوجه الآخر فينهض على الشخصية المجردة والكونية ، التي بلغها هذا الأخير في بعده اليهودي . فأنْ يكون المصدر البعيد لـ «يهوه» كنعانياً [1] ، أمر يقودنا إلى عالم الوثنية الكنعانية (الواحدية بمعناها الآخر) ، التي انتجت وأخصبت العشرات من مثل ذلك الرب . ومن ثم ، يغدو من مقتضيات البحث الذي نقوم به أن نتقصى «يهوه» في الحلقة السابقة على صيغته اليهودية (التوراتية) . ففي انجاز هذه المسألة تأكيد على مصداقية القول بالتأثير الكنعاني ، وكذلك مدخل لفهم لواحق التحول المتشعب ، على ما يبدو ، الذي طرأ على الرب إياه [2] .

---

١) يعلن أحمد سوسه في كتابه (العرب واليهود في التاريخ ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٤) أن يهوه لم يكن ـ في أصله ـ إلهاً يهودياً . فاليهود «ليسو أصحاب حضارة . . وحتى إلههم يهوه لم يكن سوى كبير آلهة القينيين (والقينيون من القبائل العربية التي سكنت أرض مديان) . وكل الوثائق والمكتشفات الآثارية التي بين أيدينا تدعم ذلك» . وهو ، في هذا ، ينسجم مع الوثائق والمكتشفات الآثارية التي يعلن عنها . بيد أنه ، في موضع لاحق من نفس الكتاب (ص٣٢) ، يكتب مايوحي بأن «يهوه» من «البدع والانحرافات» التي أتى بها اليهود : «وبعد أن انحرف اليهود عن ديانة موسى بعد عهد موسى ، عبدوا الأوثان ، ثم ابتدعوا الاله (يهوه) ، عندما دوّن الكتبةُ التوراةَ ، إلهاً خاصاً بهم . . .» .

ان ذلك الموقف المتناقض لعله متأتٍّ عن غياب التماسك المنهجي على صعيد هذه المسألة ؛ أو عن هيمنة نسق من الايديولوجيا القدْحية في ذهن الكاتب ، التي قد تقود ـ على يد صاحبها ـ الى نتائج يسعى هو نفسه جاهداً إلى تجاوزها ؛ أو ربما كان ذلك متأتياً عن وجود العاملين الاثنين معاً . فاليهود ، الذين يجردهم أحمد سوسه من أن يكونوا «أصحاب حضارة» ، يغدون على يده وبمنطوقه الخاص «أصحاب حضارة لاهوتية» .

ذلك موقف ؛ وموقف آخر ، يقترب منه منهجياً ، يتمثل بالتشكيك بقيمة وأهمية الآثار المكتشفة في حقل الأصول اليهودية . هذا الموقف الأخير نلقاه عند اسبيرو جبور في «رده على ندوة التوراة والتراث المنشورة في مجلة المعرفة (دمشق) والتي اقتطفنا منها بعض الشواهد ـ تاريخ نشر الرد ايلول ١٩٨٤ ، ص ١٩٥» . يكتب جبّور مايلي بلغة المؤمن الوثوقي : «أما لفظة (يهوه) فليس من دليل قاطع على وجودها لدى الأمم الأخرى (يعني من غير اليهود) . وليس لمحتواها في الكتاب المقدس أي مثيل» .

٢) قبل أن يكون يهوه رباً لليهود ، كان ـ إذن ـ أحد الأرباب التي سادت في منطقة الشرق العربي القديم . لقد كان «رب المدينيين . والمدينيون قبائل عربية عاشت إلى الشرق من ساحل البحر =

ان الاكتشاف الآثاري المتمثل بالاله الكنعاني «ياه» أو «ياهو» ، يضع أيدينا على أحد المفاتيح الكبرى والحاسمة لمشكلة المصائر التاريخية والتراثية للايديولوجيا اليهودية الدينية . فلقد عبد اليهود آلهة كنعانية متعددة وكثيرة ، كان منها يهوه وبعل [1] . ولكنهم ـ في معظمهم وبقيادة الكهنوت اليهوي الاريستوقراطي ـ استطاعوا ، عبر تبلور وجودهم الاجتماعي والاقتصادي والايديولوجي (الديني) في كنعان ، أن يحسموا الموقف لصالح يهوه . ولعلنا نذكّر ، من أجل احاطة معمقة بهذه المسألة ، بما أطلقنا عليه في موضع سابق من هذا الكتاب «الصراع الطبقي والحضاري» بين ذلك الكهنوت من طرف ، وبين جموع اليهود المندمجين في المجتمع الجديد ، الكنعاني ، والآخرين الذين كانوا في طور الاندماج ، إضافة الى المجتمع الكنعاني نفسه ، من طرف آخر .

---

= الأحمر وامتد نفوذها في صحراء سيناء حتى غزة ، ويمكن حتى جبال سيناء ـ إذا اعتبرنا أنها هي جبال الطور ـ وامتد نفوذها أيضاً إلى مدينة الخليل ، أي إلى أطراف فلسطين الجنوبية وتجاوزها في الشرق المنطقة الصحراوية الى (موأب) وإلى الجنوب منها دولة (ادوم) وجميعها تخضع لنفوذ (المدينيين) . ويمكن أن يكون المدينيون قد غطوا تلك الرقعة من الأرض التي سيطر عليها (الأنباط) فيما بعد ؛ وهي اطراف بادية الشام الجنوبية طبعاً مع فلسطين باعتبارها تابعة لبلاد الشام» . (علي أبو عساف : ندوة التوراة والتراث ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٣-٩٤) .

وعلى مستوى آخر للمسألة ، يعلمنا يوسف الحوراني في كتابه «البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الأسيوي القديم ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٧٨) أن «بعض الأسماء الصفوية وردت تحمل اشارة (ال) في آخرها بدل التنوين الذي كان يستعمله الجنوبيون ، كالمعينيين والسبئيين . وقد اعتبرها الباحثون اسماء مركبة منسوبة للاله ، حيث كان الشماليون يستخدمون أداة التعريف (ها) كالعبرانيين» . ومن الراجح أن أداة التعريف هذه تقودنا الى «هو» أو «ياهو» ومن ثم الى يهوى ، يهوه ، تلك الأداة التعريفية التي تحولت الى الاسم المعرف به ،على سبيل الاختزال والتعميم والتجريد .

١) ول ديورانت : قصة الحضارة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٤٢ . ويعلن باحثون آخرون أن اليهود إذ عبدوا آلهة أخرى إلى جانب يهوه ، فإن هذه الأخيرة كانت متنوعة متعددة ، منها ـ بصورة خاصة ـ الكنعاني والمصري . «واكبر مثال على ذلك عبادتهم للاله المصري في سيناء و(الصل) المصري في سيناء ايضا» . (محمود عبد الحميد : ندوة التوراة والتراث ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٣) .

ان يهوه ، بانطلاقه من البانثيون الالهي الكنعاني ـ والشرقي عموماً ـ، خطا خطوات الى أمام باتجاه التجريد والكونية (العمومية) . فهذا العنصران المكتسبان ـ عبر مدّ وجزر من التحولات الاجتماعية والاقتصادية والتلاقح الديني بالصيغ التي أتينا على ذكرها في مواضع سابقة ـ وإنْ لم يبرحا نهائياً النسيج اليهودي الكهنوتي بنيوياً ووظيفياً ، كما سيأتي معنا بعد قليل ، فإنهما أتاحا لـ «يهوه» أن يستوعب شخصية الرب «بعل» وأن يتجاوزها، واصلاً ـ عبر ذلك ـ أيضاً إلى أن يتضمن شخصية الإله «ايل» .

لقد جرى حسم هذه العملية المركبة والمديدة ـ نسبياً ـ من موقع الهيمنة التي حققها «يهوه» على الالهين الآخرين وعلى غيرهما من الآلهة والأرباب ، تلك الهيمنة التي غدت ، مع التحول الاجتماعي والاقتصادي (العقدة الحضارية المنوه بها خصوصاً) ، من مستلزمات وجوده الأولى . وإذا نظرنا إليه من هذا الموقف ، ودققنا في بنيته ووظائفه التي افصحت عن نفسها عبر عنصريْ القداسة والتجريد المذكورين آنفاً ، فاننا نلاحظ أن الأمر قد أصبح محسوماً ، بصورة قطعية ، لصالحه ، وضد بعل وايل كليهما ، وكذلك ضد كل الآلهة الأخرى . وجدير بالانتباه البالغ أن الهيمنة المطلقة ليهوه ، في الحقل التوراتي ، مثلت قطيعة معلنة مع تصور «التناقض والخصومة الالهيين» ، الذي كان قد مثل السمة الرئيسية للتجمع الالهي الكنعاني [1] .

لقد كانت تلك القطيعة بمثابة الافصاح الديني والسياسي (والاتني) عن نشوء الهيمنة للايديولوجيا الكهنوتية الاريستوقراطية ضمن الجموع اليهودية . وقد كان من شأن هذا التحول العقيدي أن يجسد ، بالنسبة للكهنوت اليهوي المعني ، نهاية الحياة «الديموقراطية القبلية» غير المستقرة ، وبداية التصدي الصعب والمديد والمخفق في حالات عديدة لمن اندمج من اليهود الأبقين في نسيج «الآخرين» أو حاولوا ذلك ؛ معرِّضين ـ بفعلهم «الهرطقي» هذا ـ سلطة الكهنة الأعْلين للتزعزع ، أو للتخلخل . وبطبيعة الحال ، فقد كان تحقيق ذلك الأمر الكبير يقتضي ايجاد شكل

---

١) انظر مع المقارنة : يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الاسيوي القديم ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٢٨ ـ ٣٣١ .

من الاتحاد السياسي والاقتصادي والديني ، الـذي وإنْ تم انجـازه ، في حالات معينة ، الا أنه ظل ـ بصورة دورية مقلقة ـ مهدّداً وغير مكتمل من خلال تحقيق الكثير من اليهود اندماجهم وانصارهم في وسطهم الجديد .

لقد ألغيت ، تحريماً وتحظيراً قطعيين ، عبادة كل الآلهة ماعدي عبادة يهوه ، إله «العالم الجديد ـ القديم» ، الذي وُحّد نسبياً ووقف على رأسه الكهنة العظام . وفي سبيل الاطمئنان الى ذلك ، سُنّت القواعد والتشريعات العديدة ، التي يلجأ إليها في حال «تطبيق الحدّ» على المنحرفين والمتمردين ، وعلى غيرهم من الخارجين عن الخط الارثوذكسي (المستقيم) . وهـذا ما ولـد ، بدوره ، صيغـة من الحـكم التيوقراطي الارهابي ، الذي يجعل من حق السلطة الكهنوتية ان تتدخـل «بكامـل صلاحياتها المنوطة بها» في عمليات التنظيم (أو القمـع) السياسي والايديولوجـي والاقتصادي والاجتماعي . أما شرعية ذلك فقد استُمـدت من كونـه حدث بإسـم «يهوه» ومن أجل الحفاظ على «وصاياه وشرائعـه» . نقـول ذلك دون أن نعنـي أن الوضعية المذكورة نشـأت تحـت تأثير مجموعـة من «المحتالـين» و «المسـتفيدين» و «المخادعين» في إطار الكهنة الاريستوقـراطيين الماسـكين بزمـام السلطـة السياسية العليا . فلقد نشـأت الوضـعية المذكورة ، وماحـق بهـامن تغيرات على الصـعيد الديني ، بفعل آلية التحول النسبي من التجمع القبيلي (السبطي) المبعثر الى وجود اجتماعي قام على نوع من الوحدة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . ولكن هذا إذ تم ، فإنه وصل ، في عملية تنفيذه ، إلى درجة أن المتنفذين فيه منحوا هذه الوحدة وجهاً آخر مضخماً على نحو وهمي استطاع ان يكتسب مع الوقت طابعاً واقعياً ايهامياً هو «الوحدة الإثنية» .

من هنا ، كانت السلطة لمن سمي بـ «الانبياء» ولفترة غير قصيرة ، أولئـك الأنبياء الذين برز منهم ، خصوصاً ، صموئيل . لقد تولدت سلطتهم وتوطدت بفعل تأثيرهم الكبير الـذي مارسـوه على أوسـاط الجمهـور اليهـودي ، بحيث أن «القضاة» ، الذين كانـوا زعماء عشائـر وقبائـل ، وكذلك وفي حالات عديدة ، كهنة ، لـم يكونوا دائما قادرين على الوقوف في وجههم ، أو على التصرف واتخـاذ قرارات تخص وضع «شعب الرب» . ولم يقتصر الأمر على ذلك ، بل اكتسب بعداً اكثر حسماً وفاعلية . فالأنبياء المعنيون كانوا ، كلما سنحت لهم الظروف ، يحاولون

أن يسيطروا على «الملوك» ، الذين أتت مرحلتهم تتويجاً لتعاظم الدعوة الى الوحدة بين القضاة وقبائلهم لمجابهة الوجود الفلسطيني القريب والكثيف حضارياً ، على نحو مخصص . وهذا يشير إلى الاقرار بوجود أشكال من التناقض والصدام برزت بين «الملوك» و «الأنبياء» ، الذين كانوا جميعاً يعلنون أنهم يتكلمون باسم الرب يهوه . فهذا الأخير يوحد ، توراتياً وعلى نحو «مطلق» ، بين الجميع الذين لا يمكن توحيدهم ؛ ومن ثم ، يبدو أمامنا مستويان متناقضان متنابذان ، مستوى المطلق ومستوى النسبي . وعبر هذين المستويين كانت الأوهام تتشقق وتبرز وتزول لتحل محلها أوهام أخرى ، ثم أخرى .

هكذا ، نتبين أمامنا وضعية نموذجية ، تتمحور حولها مواقف متعددة ؛ إنها الوضعية اليهوية الكهنوتية ، ومن حولها القضاة والانبياء والملوك . وقد بلغت هذه الأخيرة من الأهمية ، على الصعيد الاقتصادي ، ما جعل «الأرض من الوجهة النظرية ملكاً ليهوه» [1] ، أي ملكاً لممثليه وحماته والمنافحين عن وصاياه وتعاليمه وشرائعه ، الكهنة الأعلين . وهذا ، من طرفه ، قدم تسويغاً دينياً ايديولوجياً في يد أولئك للتحدث باسم يهوه قمعاً وسلباً ونهباً وسطواً ضرائبياً ، ولكنْ كذلك ضبطاً وتنظيماً وتوحيداً . ومن هنا ، كان على الحاكم أن يظهر ، كذلك ، كاهنا ، أو أن يستند الى سلطة الكهنة لكي يستطيع ان يقيم سلطته ، مع صعوبة الفصل بين السلطتين [2] .. ومن مظاهر الهيمنة الكهنوتية في الوسط اليهودي الصدام الذي دار بين شاوُل ، أول ملك يهودي ، و «النبي» صموئيل ، المعروف بعنفه وتزمته العقيدي المبدئي . فشاوُل هذا الذي نُصِّب ملكاً ببركة صموئيل ، وجد نفسه لاحقاً تحت قبضته الموجعة ، اعتقاداً من هذا الأخير (صموئيل) أن الملك انحرف عن الخط الأساسي الذي وضعه هو له . وهنالك في «العهد العتيق» نصوص تظهر المواقف الحادة ، التي نشأت بين الشخصيتين ، اضافة الى أنها تظهر الى أي مدى كان صموئيل مهيمناً على الوضع عامة ، وعلى شاوُل المُهان المُرذل خصوصاً :

---

١) انظر : ول ديورانت ـ قصة الحضارة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٨٠ .

٢) يكتب جيمس فريزر حول العلاقة بين الآلهة والملوك اليهود العبرانيين الافكار الهامة التالية : «مهما يكن من أمر فإن في تاريخ الملوك العبرانيين نواحي يمكن تأويلها ـ دون إرهاقها ـ بأنها بقايا

«وقال صموئيل لشاوُلَ أنا الذي ارسلني الرب لأمسحك ملكاً على شعبه على اسرائيل فاسمع الآن قول الرب . هكذا يقول رب الجنود . . فهلم الآن واضرب عماليقَ وابْسلْ جميع مالهم ولا تعف عنهم بل اقتل الرجال والنساء والصبيان والرضَّع والبقر والغنم والإبل والحمير . . وعفا شاوُلُ والشعب عن أجاجَ وعن خيار الغنم والبقر وكل سمين والحُملان وكل ما كان جيداً . . فكان كلام الرب الى صموئيل قائلاً إني قد ندمت على إقامتي شاوُلَ ملكاً لأنه مال اتّباعي ولم يُقم كلامي . . فقال شاوُل لصموئيلَ قد خَطِئتُ حيث تعديت أمرَ الرب وكلامَك لأني خفت من الشعب وسمعت لصوتهم . فاغفر الآن خطيئتي وارجع معي فأسجدَ للرب . فقال صموئيلُ لشاوُلَ لا ارجع معك لأنك رذلتَ كلام الرب وقد رذلك الرب عن أن تكون ملكاً على اسرائيل . وتحول صموئيلُ ليتصرف فأخذ شاوُلُ بطرف ردائه فانشق» [1] .

إن ذلك وإنْ أظهر السيادة العليا لـ «الأنبياء» أو الكهنة عموماً ، فإنه يظل (أي هذا الموقف) مشروطاً بعلاقة متواترة بين «الملك» و«الكاهن ـ الاله» . فإذا كان الأمر قد برز في المرحلة الأولى من موقع **الكاهن الملك** (الحاكم أو القاضي) ، فإنه في المرحلة التالية افصح عن نفسه من موقع **الملك الكاهن** . وهذا يشير إلى أن «الملوك»

---

= عصر كانوا هم أو اسلافهم فيه يلعبون دور اله ما ، وعلى الاخص دور ادونيس ، رب البلاد . فكان الملك العبراني يدعى في اثناء حياته (آدوني هاميليخ) أي (سيدي أوربي الملك) وينوحون عليه بعد موته صارخين (هوى آحي ! هوى آدون) أي (واأخواه ! وارباه !) . ولانشك في أن عبارات الاسى هذه على موت ملك من ملوك يهودية هي نفس العبارات التي كانت تردهانساء اورشليم النائحات في مدخل الهيكل الشمالي على موت (تموز) . . ولكن سواء ادعى الملوك العبرانيون بأنهم ادونيس أم لا فانهم ولا ريب انزلوا من الناس منزلة لها صبغة الهية ، كممثلين (ليهوه) على الأرض وكصورة له نوعاً ما . وذلك ان عرش الملك كان يسمى بعرش يهوه ، ومسحه بالزيت المقدس ، كان يفسر بمنحه مباشرة جزءاً من الروح الالهية ، ولهذا كان الملك يلقب بالمسيح . . وقد بقي الاسرائيليون يرون يد الله في تعبيرات أوجه الطبيعة» . (جيمس فريزر : اادونيس أو تموز ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٩ ، ٣١) .

١) الكتاب المقدس ـ سفر الملوك الأوّل ١٥/ ١-٣ ، ٩-١١ ، ٢٤-٢٧ . انظر حول ذلك أيضاً : جيمس فريزر ـ أدونيس أو تموز ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٠ .

حيث حل عصرهم واستتب بحدود ما ، فقد كان عليهم أن يُظهروا بعض الاستقلالية عن الكهانة المباشرة . وقد وجدوا في ذلك دعماً من جمهور اليهود نفسه ، الذي كان يقف ضد «الأنبياء» . وفي الحالين ، يبقى الكاهن فاعلاً بالمعنى السياسي والديني الوظيفي ، بحيث لم يكن ممكناً أن تنشأ سلطة سياسية بعيداً عن السلطة الدينية . ولذلك كانت القبيلة أو العائلة الكبيرة (العشيرة) من المصادر الأولية الراسخة ، التي استند اليها الملوك في حكمهم :

«وبنو داوُدَ كانوا كهنة» [1] .

ويهمنا ، في هذا السياق ، ما تولد من أبعاد وآفاق اندماجية في نطاق ما كان ينشأ من تناقض وصدام «الملك الكاهن» من طرف و «الكاهن الملك» من طرف آخر ، فإذا كان العهد العتيق قد أخبرنا أنه قد أبى

«الشعب أن يسمعوا لصوت صموئيل وقالوا كلا بل يملك علينا ملك . ونكون نحن أيضاً كسائر الشعوب فيقضي بيننا ملكُنا» [2] ،

فإن في ذلك أمراً ذا دلالة كبرى ، حقاً ، فيما يتصل بطموح جمهور اليهود (الشعب) للانعتاق من ربقة السلطة الاريستوقراطية اليهْوية المغلقة . ان الطموح الى العيش «كسائر الشعوب» كان بمثابة الحكم التاريخي على قصور يهوه وتخلفه عن مسايرة التحول البنيوي والوظيفي الذي طرأ على نمط الوجود الاجتماعي لليهود العبرانيين ؛ مما مهّد الطريق واسعة للخطو باتجاه «المخلص الجديد» ، الذي سيعيش مع الناس الحالمين بالخلاص ويدخل الى القدس «راكباً على جحش» ، ضارباً بذلك ، بعمق ، يهوه المتعالي والمفارق ، بمعنى أساسي .

لقد حُوِّل جموع اليهود العبرانيين على أيدي الكهنة (وصموئيل اكبرهم على هذا الصعيد) الى ما سيسميه لاحقاً Heinrich Heine «الشبح الشعب» [3] ، الذي كان عليه ان يعيش «ليس كسائر الشعوب» ، بل كما تقتضي الايديولوجيا الكهنوتية

---

1) الكتاب المقدس ـ سفر الملوك الثاني ٨/ ١٨ .

2) الكتاب المقدس ـ سفر الملوك الأول ٨/ ١٩ـ٢٠ .

3) انظر كتابه الذي سبق أن استشهدنا به : Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland- a.a.O.,S.84

الردْعية . وهذا ما عنى العيش في حالة من الرعب الدائم ، والوهم الدائم ، والحقد الدائم الخ . . . تحت رعاية ، أو لنقل وطأة «رب» لا يهدأ له بال مالم يكتسح العالم ، ويضعه تحت قدميه .

على ذلك النحو ، نلاحظ أن يهوه البعيد في أصوله ، أي الكنعاني ، يحُول الى يهوه يهودي يَهْوي ، أي كهنوتي ، وُضع أمام مطلب تلبية احتياجات الأوضاع المستجدة وتحولاتها ، تلك الاحتياجات التي تمثلت بتحويل التناقض والصدام بين تجمعات بشرية وما يوازيها من «تجمعات إلهية» ، إلى تناقض وصدام بين أطراف تلك التجمعات البشرية لصالح إله واحد ، وبقيادته . وإذا استقر الوضع في هذا الاتجاه النموذجي والمفصح عنه توراتياً ، فإن الكهنوت اليهوي ذاك (القيادي) ، ممثلاً بـ «القضاة» أو بـ «الأنبياء» أو ـ إلى حد ما ـ بـ «الملوك» ، يغدو سيد الموقف والمشرف عليه من علو ، وكذلك عن قرب ، يستثمر نتائجه ويقودها باتجاهات جديدة ، تصب في مصبه الذي هو يريد [1] .

---

1) يوسف الحوراني يلامس هذه الفكرة بكثير من الدقة ، ولكن مع إغفال دلالاتها الكهنوتية والاجتماعية المشخصة . ولعلنا نقول ، ان المسألة المذكورة إذا وضعت في نصابها التاريخي المشخص ، استبانت بصفتها موقف الكهنوت اليهودي السياسي أولاً بأول . ومن ثم ، فظهور التناقض والصراع على المستوى البشري ـ دون الالهي ـ ولكن بقيادته بمعنى ما أساسي ، كان تجسيداً للوظيفة الجديدة التي اكتسبها الموقف الكهنوتي المعني . (انظر : يوسف حوراني ـ البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٢٨) .

ولما كان ذلك الموقف التاريخي من التحول اليهوي المعني هنا بعيداً عن الاحاطة بما اعتبرناه دلالات كهنوتية واجتماعية مشخصة له ، فقد نجد أنفسنا ، ثانية ، أمام شاهد آخر يتعين علينا ألا نقبل به على عواهنه ، وإنما ضمن التحفظ الذي أبديناه ازاء الشاهد الأول .

يكتب ول ديورانت ما يقود إلى ذلك النمط من التأريخ للتحول اليهوي : «ويبدو أن اليهود الفاتحين عمدوا إلى أحد آلهة كنعان فصاغوه في الصورة التي كانوا هم عليها ، وجعلوا منه الهاً صارماً ، ذل نزعة حربية ، صعب المراس» . (ول ديورانت : قصة الحضارة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٣٩ـ ٣٤٠) . بيد أننا نقرأ في نفس الموضع ما يمكن أن يضيء تلك الدلالات : «ويلوح أنه كان في بداية الأمر إلهاً للرعد يسكن الجبال . . وحول كاتبو اسفار موسى الخمسة ، وهم الذين كانوا يتخذون الدين اداة للسياسة ، اله الرعد هذا إلى إله للحرب» .

في هذا السياق المتشعب من معالجة الموقف ، تبرز نقطة ذات اعتبار منهجي ؛ تلك هي أنه بسيادة يهوه المطلق والمجرد توراتياً ، يسود في الأوساط اليهودية الايديولوجية العليا تصور عن التاريخ مطابق - في الخلفيةالبعيدة بنيوياً ووظيفياً - للموقف المتوخىّ من «يهوه» والمستهدف من عملية تهويده . ان التاريخ ، بحسب ذلك - يمثل حصيلة فعل الهي ينطلق من الاله الواحد والوحيد ، ويجسد - من ثم - موقفاً غائياً قدريّاً ذا أصول قبْلية قاهرة . ضمن هذا الاطار ، يغدو الوجود الانساني متقاطباً مع الوجود اليهودي ضمن خطين متوازيين لا يلتقيان ؛ وهذا من شأنه أن يولد وعياً كثيفاً ومديداً بمأساة القطيعة بين الوجودين . فيهوه هو الرابض أبداً في عليائه وكبريائه ، يوحي لشعبه «المصطفى المختار» بأن يوماً ما من الخلاص سوف يأتي (الخلاص ممّن ؟!) . ولما كانت عملية التوتر قائمة ومتصاعدة بشكل مضطرد بين الكهنوت ، بضروراته المنطلقة من مبدأ الحفاظ على «نقاء ووحدة المختارين المصطفين» من طرف ، وبين نزوع هؤلاء للاندماج بـ «الاغيار الاعداء» من طرف آخر ، فإن مأساوية تلك العلاقة بين الوجودين (اليهوي والانساني) تكتسب طابع الفجيعة الدائمة ، والإشكالية المتأصلة ، وخيبة الأمل المأزومة المزمنة .

وإذا ما أضفنا إلى ذلك أن «المستقبل» في التصور الكهنوتي المعني ، وإن جسّد ما يوحد بأنه الفعل التاريخي اليهودي ، إلا أنه يبقى ، بالرغم من ذلك أو لنقل بفضل ذلك (بفضل يهوه الرابض عُلْوياً مفارقاً) ، بناء شامخاً في السراب . ذلك لأنه (أي يهوه) ، بما هو الرب الشامخ الأعظم والذي لا شريك له ، امتص - في شخصه - واستوعب الواقع في تشخصه أولاً ، وفي تناقضاته وصداماته وإشكالياته ثانياً . لقد استوعب ودفن ، في ذاته الربّانية المتعالية والمفارقة ، التاريخ المشخص في امتداده (وعمقه) التراثي ، ليغدو هو نفسه التاريخ ، أي التاريخ الالهي . لقد انتُزع التاريخ ، في امتداده (وعمقه) التراثي ، من ذاته ، ليلحق ، قسراً وإقحاماً ، في ذات ربانية متمنّعة على أن تكون - بتواضع - لحظة من لحظات التاريخ أو سياقاً من أسيقته . وهذا ما يشير إلى أن التاريخ اليهودي يغدو هو نفسه «كشْفاً عن ارادة الله الدينامية» [1] . ومن ثم ، فإن «مصداقية» هذا

---

1) هـ. فرانكفورت وآخرون : ما قبل الفلسفة - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٧١ .

التاريخ يُصادَر عليها ، من البدء ومنذ البدء ، بمثابتها مصداقيةً تتلخص بامتثال السابق واللاحق (والراهن بينهما) لإرادة يهوه ، التي هي كل شيء وفوق كل شيء . وبيِّنٌ أن ما يقال هنا ويُطلق ، يصح بالنسبة الى الماضي والحاضر والمستقبل ؛ ذلك لأن هذه ، جميعاً ومجتمعةً ، تمثل جُمّاع الموقف اليهوي الشمولي والمطلق .

ان الزمان اليهودي اليهوي هو زمان المستقبل الدائم ، أي المُدوَّم ، هكذا على عواهنه . وهذا الأخير ليس فيه من المقومات الذاتية ما يجعله يتحول ، يوماً ما ، إلى «حاضر» . لأن ذلك إنْ حدث ، فسوف يكون خاتمة المطاف ونهاية الآفاق اليهودية اليهوية . وهذا ، بدوره ، من شأنه أن يكون بمثابة إعلان عن «نهاية الأحزان» ، وعن «بداية السعادة القصوى» ، تلك السعادة التي تغدو ، اكثر فأكثر وأعمق فأعمق ، مُتَشَبِّثاً بها ؛ ولكن يمكن ، أيضاً ، أن يكون من شأنه أن يجسد «الكارثة العظمى النهائية» ، التي ستدعو «المختارين المصطفين» إلى أن يخرجوا من دائرة الأزمة المستديمة والمزمنة ، والتي تمثل عملية التقاطب المتواتر والمتوتر بين يهوه وشعبه . ان ذلك - في احتماليه الاثنين - إنْ حدث ، فسوف ينهي المشكلة كلها ، وتزول ، من ثم ، «الاسطورة - والوهم» .

هكذا ، تبرز اللحظة السياسية الكثيفة كثافة الواقع اليهودي المأساوي المتجهم ، والذي تحكمه وتخترقه مأساوية المنبوذين المقهورين من جمهور اليهود من طرف وطغيان الكهنوت اليهوي المهيمن من طرف آخر . وعلى هذه الحال المغلق الآفاق والمستنفدها توراتياً يهوياً ، يتجمد الزمن ، ويتمحور حول بعد كوني (وهمي) واحد أحد ، هو الرب النكرة والمعرفة ، والمنكَّر والمعرَّف ، في آن . وهذا الأخير ، من حيث هو كذلك ، يظل ينظر إليه ويرمق بمثابته القريب والبعيد ، الكلي والجزئي ، الحاكم فوق وتحت ، المالك لكل شيء ، والذي ليس كمثله شيء . إنه - والأمر كما هو بيِّنٌ - احتضان ذهني (ايديولوجي) كاذب ، بالمعنى الانطولوجي والمنطقي ، للعيني المشخص ، الذي يفوح بؤساً وعنفاً وخذلاناً ، وكذلك نشوةً وتألقاً ومُلكاً .

من هنا ووفق المنظور الذي يغيِّب المشخص بالمجرد والواقع بالوهم ، يغدو من العبث أن نتحدث عن فعل تاريخي ما في الفكر اليهودي اليهوي ، بما يقتضيه

هذا الفعل من تأكيد على التناقض والخصومة أو الصراع بين أطرافه أو طرفيه أولاً ، وعلى النحو التصاعدي أو الدائري لمجراه ثانياً . لقد حقق «يهوه» اليهودي ، حقاً ، خطوة كبرى على طريق التجريد والتعالي والمفارقة ، والكونية (الى حد ما سنأتي على ايضاحه بعد قليل) . بيد ان ذلك حدث على حساب تاريخيته (وتراثيته) ، التي أطيح بها باصرار واحتقار وقسوة ، تلك التاريخية (والتراثية) التي كانت أحد أوجهه الحاسمة في نطاق الترسانة الدينية الكنعانية ، وإنْ كان ذلك من موقع تاريخية تقوم على تصور التقدم الدائري الدوْري .

إن يهوه الكنعاني هو أحد أشكال الموجودات الالهية الضالعة ، حتى العمق ، في تناقض وخصومة وصدام بين بعضها بعضاً (مع الملاحظة بأن هذا الصدام كان محكوماً بآلية الترميم وليس التغيير الجذري ، أي بآفاق المجتمع المشاعي القروي) ، بحيث أن اتجاهات ووتائر هذه العملية كانت تتحدد بتحول وتغيّر دائريين ودوريين . فهنا ، تمثل أمامنا حركة تاريخية مشخصة ومترعة بالحياة وبذينك البعدين ، الدائري والدوري . وبيّن ان هذه الوضعية الذهنية لم يكن تولدها ممكناً ، بعيداً عن الوضعية الاقتصادية الزراعية ، حيث تُعاقُب الفصول وتآلفها وتضادها وجُماعُها . والطبيعي الجدير بالتنويه في المسألة أن تلك الصورة الضحلة المدقعة لـ «يهوه» اليهودي كانت متطابقة مع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية القائمة على الرعي والتجوال وبعض النشاطات الزراعية البسيطة أولاً والتي نمت وتطورت في إطار نمو وتطور كثير أو قليل من مظاهر ونتائج عملية الاندماج بشعوب المنطقة ، والشعب الكنعاني منها بصورة خاصة . وهذا ، في ذاته ، يتضمن الاجابة على السؤال التالي أو إحدى الاجابات الأساسية عليه : لِمَ برزت كونية يهوه بقطر ناقص مجتزأ ، لِمَ ظل الرب يهوه ، على الأقل حتى النفي البابلي والشتات ، رب اليهود العبرانيين ، أي «شعبه المختار المصطفى» ؟

ان مرحلة الانتقال من البداوة الجوّالة المؤرّقة إلى العلاقات الزراعية المستقرة ، بدرجة أو بأخرى ، تلك المرحلة التي استمرت طويلاً في حياة أولئك واقتضت الكثير من العنف والخصومات والصدامات ، هي التي كانت ـ إلى جانب غيرها من العوامل ربما الأقل أهمية ـ من وراء الإبقاء على يهوه ربّاً لليهود

العبرانيين ، المنخرطين في حركة واسعة من التجنّد والقتال ضد «الغير» ، بالدرجة الأولى . ولنقل بصيغة أخرى ومن موقع زاوية اخرى للمسألة المعنية ، ان النزعة الانسانية قُمعت إلى حدود كبيرة ملحوظة في الأوساط الايديولوجية المهيمنة ، وذلك ـ على الأقل ـ تحت تأثير «عقدة الحضارة» ، التي كنا قد أفضنا الحديث عنها سابقاً . ولكن «النفي» و«الشتات» فتحا عصراً جديداً من عملية الإيغال عمقاً في مزيد من التجريد والتعالي والمفارقة ، وكذلك الكونية ؛ إنّما دون أن تتاح له الامكانات لقطع جذوره الكنعانية البعيدة ، ودون أن ينفي وجود آلهة أخرى إلى جانبه ، خصوصاً ما أتى منها مع عملية الاندماج الى حد أو آخر [1] .

ان ذلك يلزمنا بالنظر إلى التحول الذي لحق بيهوه اليهودي الكهنوتي على أنه مرَّ بثلاث مراحل رئيسية كبرى من تاريخه . المرحلة الأولى تمثلت في اعتباره إلهاً ضمن آلهة أخرى متعددة ، أخذت بها القبائل اليهودية العبرانية . وقد نستطيع تحديد الحقبة الزمنية لهذه المرحلة بتلك التي تم فيها دخولهم إلى فلسطين وتبنيهم يهوه عن الشعب الكنعاني . أما المراحلة الثانية فقد تقومّت بتحول يهوه الى اله مهيمن لليهود ، ولكن ليس بصفته وحيداً . وقد برز ذلك ، خصوصاً ، في أثناء مراحل التوحيد السياسي ، الذي كان يظهر بين الحين والآخر مع تعاظم الضغوط الخارجية المنبعثة من مواقع تأثير حضاري (زراعي ثقافي) أو أعمال عسكرية ؛ كما كان قد ظهر في فترتي الحكم الملكي لداود وسليمان . أخيراً تتلو المرحلة الثالثة ؛ وهي تلك التي خرج فيها «يهوه» ، نظرياً ، عن الطوق اليهودي الكهنوتي ، ليغدو ـ في نظر اليهود غير المندمجين والكهنوت الأعلى ـ رب الأرباب ورب الجميع .

وهنا يلاحظ أن عملية الاندماج بشعوب الشرق ، وفي بابل خصوصاً ، اتسعت واغتنت ، بحيث قاد ذلك الى الاعتقاد والاقرار الواقعي بأن هنالك اكواناً

١) «لم يكن جميع اليهود ، اللهم الا اعظمهم علماً ، يعدون تموز الهاً حقاً فحسب ، بل ان عبادته فضلاً عن هذا كانت في وقت من الأوقات منتشرة في بلاد اليهود حتى لقد شكا حزقيال من أن البكاء حزناً على تموز كان يسمع في الهيكل . لقد كان ما بين اليهود من فوارق وما كان لهم من استقلال كافيين لأن تبقى لطوائفهم آلهتهم الخاصة» . (ول ديورانت : قصة الحضارة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٤٣) . ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أن المغْنيين كانوا أخذوا بعبادة آلهة أخرى ، مثل الصل المصري ، وادونيس وبعل الكنعانيين (وقد أتينا على ذلك في حينه) .

أخرى غير «الكون اليهودي» ، و «شعوباً» أخرى «غير» الشعب اليهودي . ومن ثم ، فقد كان من شأن ذلك أن وسع الأفق الديني اليهودي اليهْوي على أصعدة ثلاثة رئيسية ، هي البنية والوظيفة والشمول الجغرافي البشري . ورغم ذلك ، يبقى التحفظ قائماً على القول بوجود «واحدية كاملة ليهوه» ، وذلك بسبب من أن الواحدية اليهوية هذه ظلت ، بصورة أو بأخرى وبهذه الدرجة أو بتلك ، مخترقة من قبل آلهة أخرى طارئة كثيراً أو قليلاً .

على صعيد هذه المرحلة الأخيرة ، الثالثة ، من التحول اليهْوي ، نقرأ ما يلي من نصوص «العهد العتيق» :

«هَلِّلُويا [1] . سبحوا يا عبيد الرب سبحوا لاسم الرب . ليكن اسم الرب مباركاً من الآن وإلى الأبد . من مشرق الشمس إلى مغربها اسم الرب مسبَّح . الرب متعال على كل الأمم وفوق السماوات مجدُه» [2] .

«ياإله الآباء يارب الرحمة ياصانع الجميع برحمتك . وفاطر الانسان بحكمتك لكي يسود على الخلائق التي كونتها . ويسوس العالم بالقداسة والبر ويجري الحكم باستقامة النفس» [3] .

ولابد من القول ان يهوه ، في هذه المرحلة ، يكاد أن يكون قد أحدث قطيعة تامة مع النزعة الطبيعية ، التي خضع لها في مرحلتيه السابقتين [4] .

---

١) وتكتب ايضا : هللوجاه ، إضافة الى طرق أخرى لكتابتها (انظر : علي فهمي خشيم - هللوجاه «ضمن مجلة : الثقافة العربية ، طرابلس ليبيا ، تموز ١٩٨٢ ، ص ٥٥) .

٢) الكتاب المقدس - سفر المزامير ١١٢/ ١-٤ .

٣) الكتاب المقدس - سفر الحكمة ٩/ ٣ .

٤) ان ما يكتبه Arthur Drews ، فيما يلي ، حول تصور الاله في اليهودية ، يصح على وجه العموم على المرحلة الثالثة من تحول يهوه اليهودي (نعني بذلك أنه في ما قبل هذه المرحلة ساد الأفق الحسي المباشر ، في حين ان التجريد من المعطيات الأساسية للمرحلة الثالثة هذه) : «لقد وجد في العصر القديم دين واحد وقف بقوة ضد النزعة الطبيعية Naturalismus وسار بوعي باتجاه تصور عقلي محض للاله ؛ وكان ذلك اليهودية» - Arthur Drews: Geschichte des Monismus im Altertum- Heidelberg 1913, Karl Winters Universitaetsbuch handlung, S.353).

ويمكن أن يدخل في دائرة هذا الفهم للمسألة ما ينقله ندرة اليازجي عن كتاب The secret Doctrine =

وتجدر الملاحظة ، في هذا الإطار من المسألة ، بأن المراحل الثلاث من تاريخ التصور الالهي اليهودي اخترقت ، هي بدورها ، من قبل مراحل ثلاث أخرى من نمط آخر . فلقد اكتشف الباحثون ـ وهذا ما أتينا عليه في سياق آخر ـ على مدى عدة مراحل تاريخية وجود أربعة مصادر للتوراة ، شكلت ما نعرفه تحت اسم «التوراة ـ هاتوراه» ؛ تلك هي التالية : الرواية اليهوية ، والرواية الايلوهيمية ، والرواية الكهنوتية ، وسفر التثنية . وضروري أن يذكر ان الرواية الأولى (اليهوية) كانت ، من حيث الترتيب التاريخي الزمني ، الأولى من بين تلك . فلقد تم تحرير نصها ربما في القرن العاشر أو القرن التاسع قبل الميلاد ؛ مما يضعنا ، ثانية ، أمام الأمر التالي ، وهو أن اليهود أخذوا بيهوه الكنعاني في المراحل الأولى من دخولهم الى فلسطين ، وكان ذلك تعبيراً أساسياً أول على قدرة الكنعانيين على فرض شخصيتهم الحضارية (الزراعية والدينية) عليهم .

أما الرواية الثانية ، وهي الإيلوهيمية ، فقد حُرر نصها بعد النص الكهنوتي بزمن قليل . وأصبحت التوراة ، من ثم وفي سفر تكوينها ، تضم نصين لاهوتيين جنباً إلى جنب . ولعل ذلك يظهر بمثابته أمراً مدهشاً ، ومثيراً للشك أو التساؤل . إذ كيف يجري التغاضي عن إدخال نصّين اثنين في كتاب واحد يُنظر إليه ـ ضمن اعتبارات «قداسته وفرادته» بين من يأخذون به ـ على أنه موحد ؟!

لقد أظهرت الدراسات الآثارية والتاريخية أن عنصر التناقض وعدم الاتساق

---

من أن كلمة «يهوه» تمثل ـ مع كلمات «السابع» و«زحل» و«ابراهيم» ـ رمزاً واحداً لشيء واحد . وعلى ذلك ، فإن يهوه يظهر ، هنا ، بمثابته وجهاً من أوجه الآلهة الطبيعية ، التي كان عالم الشرق القديم عامراً بها . (انظر : ندرة اليازجي ـ رد على التوراة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥٠) .

بيد أن المسألة لا تتصل بـ «يهوه» فقط . ذلك لأن النزعة الطبيعية الحسية المباشرة فرضت نفسها في التصورات الدينية اليهودية قبل تبنيهم يهوه وحسمهم الموقف لصالحه . فلقد كانوا «في ظهورهم على مسرح التاريخ بدواً رحلاً يخافون شياطين الهواء ، ويعبدون الصخور والماشية والضأن وارواح الكهوف والجبال . ولم يتخلوا قط عن عبادة العجل والكبش والحمل . . وظلوا زمناً طويلاً يتخذون هذا الحيوان القوي آكلَ العشب رمزاً لإلههم» . (ول ديورانت : قصة الحضارة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٣٨) .

ليس بعيداً عن نصـوص «العهـد العتيق» عامـة وخاصـة ، بل هو ما يطبـع هذه النصوص بطابعه البارز ؛ أو لعل وجوده في هذه النصوص هو ما يجسد الوضـعية النموذجية المهيمنة ضمن وضعيات أخرى ثانوية تتسم بالاتساق والتوازن . نستطيع أن نتبين مصداقية ذلك ، على الأقل ، حينما نضع باعتبارنا أن اليهود لجأوا إلى كتابة تصوراتهم ، سواء أكانت صادرة عنهم أو عن الآخرين ، في القرن الحادي عشر قبل الميلاد ؛ وانتهوا إلى تثبيت نصهم النهائي للعهد العتيق بـين القرنـين التاسـع والعاشر الميلاديين [1] ، بحيث استحوذ الأمر ـ كما هو واضح ـ على مرحلة تاريخية مديدة ، تصل الى عشرين قرناً من الزمن .

بيد أننا وإن أقررنا بالتناقض ، الصريح الفاضح أحياناً ، بمثابته عنصراً بيناً فعالاً وفاعلاً في نصوص «العهد» ، إلا أننا ـ على صعيد الحـديث عن الروايتـين اليهوية والايلوهيمية ، بالذات ، نكاد نواجه حالة أخرى مخالفـة ومتميزة . ان ما نعنيه بذلك يتصـل ، أولاً ومـن حيث الأسـاس ، بالتسميتـين أو باللفظتـين المستخدمتـين في الروايتـين المذكورتـين . فـ «يهـوه» و «ايلـوهيم» ، في اصـولهما البعيدة ، ليسا غريبين عن بعضهما بعضا ؛ وهما ، ثانياً ، يمتحان في بنيتهما الدينية الايديولوجية واللغوية ، من مصدر واحد أساسي .

لايضاح ذلك ، ننطلق من جذر الموقف (الكلمة) ، الذي يبرز في شخصية الاله «إيل» ، تلك الشخصية التي نواجهها في نصوص كنعانية ، تعود إلى الألف الثاني قبل الميلاد . والطريف أن «العهد العتيق» يورد اسم هذا الاله بلفظـه إياه (وسنأتي على دلالة ذلك فيما بعد) . وقد عبرت تلك الكلمة (إيل) عن الأصل والمبدأ والعلة . وهذا ما وضح ، بصور ملحمية ممتعة ، في ملحمة «البعل» ـ من الألف الثاني قبل الميلاد ـ حيث يوصف (إيل) بأنه «م ل ك ، أب ، ش ن م» ، أي الملك أبو السنين . كما ترد تسمية (إيل) ، في النص المذكور ، في حالة الجمع ، وذلك تحت اسم «ايلوهيم» [2] .

---

1) انظر في ذلك : موريس بوكاي ـ دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨ـ٢٥ ؛ وكذلك بيير روسي : مدينة ايزيس التاريخ الحقيقي للعرب ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٢ .

٢) انظر في ذلك : علي فهمي خشيم ـ هللوجاه ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٥ .

نضيف الى ذلك ما قد تكون له أهمية خاصة على صعيد المسألة التي نحن بصددها . إن كلمة «هللويا» ، التي ترد في العهد العتيق مراراً ، لعلها تقدم مدخلاً مناسباً ومقبولاً الى مسألتنا المَعْنية . فلقد رأى مؤلفو قاموس اكسفورد فيها معنى أولياً ، هو «المجد ليهوه» . كما يقدمونها مكتوبةً بخمس صور ، هي التالية :

بالانجليزية Hallel VJah, Hallelulah

بالعبرية Halleluyah

باليونانية Allelluia, Allelouia

وتختصر في الرسم بالعربية بثلاث صور ، هي «هللوجاه» ، و «اللوجاه» و «اللوياه» . ولعلها ، كذلك ، تأخذ صورتين أخريين ، هما «آلليلويه» و «هالليلويه» ، بحسب ما يكتبها باحثون آخرون [1] . فإذا ما حللنا الكلمة هذه ، وجدنا أن «ها» تمثل أداة التعريف لدى العرب الشماليين ولدى اليهود العبريين ، كما أشرنا الى ذلك في حينه ، بينما نجد أن «ال» أو «ايل» أو «أل أل» تعيدنا الى جذور ايلوهيم ، التي هي «ايل» ، بحيث يبرز «ايلوهيم» جمعاً لـ «ايل» . أما «اويا» أو «يُوا» أو «ياه» ، فهي صيغ تكونت منها صيغة «يهوه» أو «ياهوى» أو «ياهو» [2] .

نضيف إلى ذلك ما كنا قد أوردناه بصيغة شاهد عن ول ديورانت ، وهو أنه

---

١) انظر في ذلك : محمد محفل ـ ندوة التوراة والتراث ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٨ .

٢) جدير بالذكر ، هنا ، أن علي فهمي خشيم (هللوجاه ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً) يرجع كلمة «هللوياه» الى أصول لغوية ليبية ـ عربية ، مفنداً أن تكون أصولها عبرية أو يونانية . وإذا كان لنا أن نناقش هذا الرأي ، فإننا نقول بأن أصلها لا يمكن أن يكون يونانياً . فهي تنحدر ، في جذرها الأصلي ، من ايل الكنعانية والبابلية . أما أنْ يُرفض أنْ يكون أصلها عبرياً ، فان ذلك يثير التباساً . فالمعارضة والتعارض بين العبرية والعربية أمر لا معنى له ، في هذا السياق . فلقد أصبح معروفاً أن العبرية هي احد مظاهر وامتدادات الآرامية ـ العربية ، ومن ثم ، تصبح العبرية واحدة من الألسنية المتعددة ، التي تقود الى العربية . وحالئذ ، يصح النظر الى «هللوجاه» على أنها برزت واشتهرت في العبرية تخصيصاً ، وإن كانت تعود إلى مراحل أقدم في التاريخ اللغوي العربي بمعناه العام . وقد رأينا هذه المراحل ممثلةً بالفينيقية والبابلية .

وجد في بلاد كنعان في الألف الثالث قبل الميلاد إله يسمى «ياه» أو «ياهو» ، مع الاشارة الهامة جداً إلى أن هذا الاله ، الذي لعله ظهر أيضاً باسم «ياو» ، أي (ي و) Yw ، اعتبر ابناً لـ «ايل» . وهنالك وجه تاريخي آخر للمسألة يتمثل في أنه اكتشف ضمن نصوص بابلية معاصرة لحمورابي اسم «ياو» ، و«ن «الياوية» كانت تعتبر نسقاً من الصفات الإلهية [1] . ان هذه العناصر الهامة من المسألة المطروحة تسمح لنا أن تعتبر يهوه ابناً لإيل وصفة له ، في نفس الحين . وهذا من شأنه أن يدحض القول بوجود اختلاف بين يهوه وايلوهيم ، من حيث المصدر التاريخي [2] .

ولعلنا ننتقل بالمسألة كلها الى مستوى آخر من الطرح ، حيث نواجه في

---

١) انظر : قاسم الشواف ـ مع الكلمة الصافية ، دراسة فلسطينية ، منشورات دار الأجيال ، دمشق ١٩٦٩ ، ص ٢٤٣ .

٢) بعض الباحثين يرون أن الروايتين ، اليهوية والايلوهيمية في التوراة ، تشكلان تيارين متعارضين ، من حيث البعد السياسي الايديولوجي ، وربما كذلك من حيث المصدر التاريخي . فقاسم الشواف يرى (انظر : المرجع السابق ومعطياته ، ٣٢٨) أن «التيار الايلوهيمي هو كنعاني الأصل . وقد اصطدم بالتيار اليهوي منذ موسى ، ولم يتمكن التيار اليهوي من اقتلاعه ، بدلالة بقاء آثاره في التوراة حتى زمن متأخر ، أي الى زمن كتابة التوراة ذاتها . والتيار الايلوهيمي كان تياراً دينياً صرفاً على الأرجح . أما التيار اليهوي فقد كان عنصرياً «سياسياً واستيلائياً . ويلتقي هذا الرأي مع مجمل ما قدمه الاستاذ الفرد المر في كتابه ، ايل يهوه ويسوع» .

وكما هو ملاحظ من الشاهد ، فقد وقع الكاتب في تناقض بين رأيه ، هنا ، من طرف ، وبين رأيه الذي أوردناه في الشاهد السابق من طرف آخر . هذا ما يتصل بالأصول التاريخية ليهوه وايلوهيم . أما ما يتعلق بالتمييز بين هذين الأخيرين ، من موقع الوظيفة السياسية والدينية في السياق التوراتي ، فلعل هنالك من عناصر الصحة التاريخية مايشفع لرأي الشواف ويدعمه . وقد أورد احمد سوسه في كتابه (العرب واليهود في التاريخ ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٨٨) ذينك الرأيين للشواف في صيغة الموافقة عليهما ؛ وهذا مالايمكن الأخذ به ، على الأقل انطلاقاً مما بحثنا فيه في اطار الأصول التاريخية الكنعانية ليهوه . كذلك لدى باحثين آخرين ، نقرأ ماقد يوحي بوجود تيارين اثنين متعارضين على صعيد «النصوص المقدسة» ، وهما «الايلوهيمي» ، نسبة إلى إيل ؛ و«اليهوي» ، نسبة إلى يهوه . من هؤلاء الباحثين نشير ، مثلاً ، إلى أحمد محفل في (ندوة التوراة والتراث ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٨) .

مصادر تاريخية اسلامية ما يلقي ضوءاً كاشفاً على العلاقة بين «ايل» و«يهوه» . ففي كتاب «اصلاح المنطق» لابن السِّكّيت ، نقرأ ما يمكن أن يضع أيدينا على امر بالغ الأهمية التاريخية والدينية واللغوية بالنسبة إلى ما نحن بصدده . فالمؤلف الاسلامي المذكور (وقد عاش في المرحلة مابين ١٨٦ ـ ٢٤٤هـ) . ينقل بيتاً شعرياً عن «الراجز» [١]، يقول فيه «مُهْرَ أبي الحبحاب لاتَشلّي بارك فيك الله من ذي ألّ»[٢]. ويشرح ابن السكيت ماأتي في هذا البيت من الفاظ ، ومن ذلك لفظ «ألّ» ، فيقول في هذا : «وهو فرس مِئَلٌّ ، أي سريعٌ . والإلُّ : العهدُ والذِمَّـة» [٣] . وينقل المحققان والشارحان المذكوران تحت نصاً في هامش الصفحة ، يقولان فيه : «بعده في الهامش : (والإل القرابة ، والال الربوبية ، ومنه قول أبي بكر لوفد بني حنيفة ، وسألهم عن قول مسيلمة فتكلموا بشيء منه ، فقال : أعلم ان هذا كلام لم يخرج من إل . وفي بعض القراءة : جبر إل . قال ابن عباس : جبر رجل ، وإل هو الله . كما تقول عبد الله وعبد الرحمن» [٤] .

إننا نرى في ذلك الذي نقلناه عن ابن السكيت في متن كتابه وهامشه نافذة جديدة على الأصول التاريخية والدينية واللغوية لـ «إيل» و«يهوه» و«العهد» جميعاً . فإذا كان يهوه ، بمعنى معين أتينا عليه ، ابنا لإيل وصفة له ، فإن هذا الأخير يبرز في الحيثيات المبدئية التالية : إنه العهد والذمة ، والقرابة ، والربوبية ، كما هو ـ أخيراً ـ الله . ولاريب أن تلك المعاني وإن ظهرت متعددة ومتباينة ، إلا أن رباطاً خفياً وناظماً عاماً يقومان بينها جميعاً ، ويحملان منها ماهي عليه في هذا السياق .

---

١) يورد محققا وشارحا كتاب ابن السِّكّيت هذا ، وهما أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون ، في هامشه تحت رقم (٣) تعقيباً على اسم «الراجز» ذاك وتصحيحاً لمصدر بيت الشعر ، الاضافة التالية : «في اللسان : (قال ابو الخضر اليربوعي يمدح عبد الملك بن مروان)» . (انظر الكتاب المذكور تحت عنوان : إصلاح المنطق لابن السِّكّيت ـ شرح وتحقيق احمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون ، دار المعارف بمصر ، ١٩ مارس ١٩٤٩ ، ضمن سلسلة : ذخائر العرب ٣، ص ٢٠) .

٢) نفس المرجع السابق ومعطياته .

٣) نفس المرجع السابق ومعطياته .

٤) نفس المرجع السابق ومعطياته .

فإيل ، بما هو عهد وذمة ، يُفضي إلى يهوه ويشير إليه وينطوي عليه ، في آن . ونستطيع ، في ضوء ذلك ، أن نتبين العلاقة القائمة بين ما تولد لاحقاً تحت اسم «العهد» ، الذي أخذه يهوه على عاتقه تجاه «شعبه» من طرف ، وبين «يهوه» نفسه من طرف آخر . و «العهد» يغدو ، ضمن هذا الأفق ، «ذمةً» في عنق الرب يهوه لابد وأن يوفيها أمام شعبه ذاك . وهذا يدعونا إلى القول بأن «يهوه» هو ، في أساسه التاريخي اللغوي ، عهد يقطعه كائن انساني ما حيال كائن انساني آخر ؛ ومن ثم ، فالعنصر النفعي المصلحي يشكل متن يهوه ، بمقتضى ذلك الأساس التاريخي ، وكذلك بحسب المراحل اللاحقة التي كان عليه أن يجتازها بصيغ يهودية .

وحين نأخذ بعين الاعتبار معنى «القرابة» ليهوه ، فإنه سوف تتاح لنا إمكانية اكتشاف بعد آخر هام لهذا الأخير . فهو (أي يهوه) «القرابةُ» ، التي أفضت إلى الشعب الخاص ، بحيث أن يهوه اذ يظهر متعاهداً مع شعبه ، فإنما يفصح ، بذلك ، عن نفسه هو نفسه . لقد انتظمت وتكرست العلاقة بين اليهود العبرانيين وربهم عبر علاقة قرابة بينهما ، بحيث لا يسع تلك العلاقة أن تُفسخ يوماً ما . وهذا ، بدوره ، تضمن وجهين اثنين من يهوه لايمكن فصلهما عنه ، في صيغته اليهودية ، وإن كان قد انطوى عليهما ، أيضاً ، في أصوله البعيدة الكنعانية انطواءً بقي - على كل حال - متميزاً نسبياً عن واقع الحال ذاك . الوجه الأول هو الأصل الطوطمي ليهوه متمثلاًبعنصر القرابة، التي أريد لها أن تجمع بين اليهود العبرانيين وتتجسد بأحد الحيوانات أو احدى الظاهرات النباتية أو الطبيعية . (وقد سبق أن أومأنا إلى بعض ذلك ، في سياق آخر من المسألة) . أما الوجه الثاني فيمثل حصيلة الأول وبُعده الأقوامي ؛ ذلك هو الاشتراك في انتماء اثني واحد . وفي هذه الحال ، يغدو ممكناً بل ضرورياً أن نُلحق هذا الإنتماء بـ «يهوه» ، بحيث نقول «انتماء يهوياً» ، و «شعبأيهوياً». وعلى هذا، نفهم أصول ودلالات التصور المهيمن في نصوص «العهد العتيق» تحت اسم «شعب الرب» . ولكن اذا صح ذلك ، من موقع المنظور المعني هنا ، فإنه يصح - كذلك - الأخذ بالتصور المقابل ، وهو «رب الشعب». وأخيراً، إذا كان ذلك «الرب» قد اختار هذا «الشعب» ، فإن الأمر ينبغي أن يفهم على أنه اختيار متبادل بسبب من «القرابة الأصلية» ، التي تجمع بينهما ،

وتضبط العلاقات الثابتة والطارئة بينهما التي تترتب على ذلك وتحكمه .

ان تناولنا معْنييْ «العهد والذمة» و«القرابة» لـ «إيل» بالمنحى الذي فعلناه ، يقودنا إلى «ربوبيته» . فإذا كان يهوه ابناً لايل وصفة له ، في حين واحد ، فإنه يغدو ـ والحال كذلك ـ أولى بأن يطلق عليه «ربّاً» ؛ وهذا يصح كذلك على «الله» ، من حيث هو تعبير عن «إيل» . فهو ، بذلك ، حائز على الربوبية (رب) وعلى الألوهية (اله ـ الله) .

ان ماجاء في كتاب ابن السكيت «اصلاح المنطق» قد يكون ذا أهمية خطيرة . فهو يفتح أمامنا ، كما هو واضح ، آفاق نوعية جديدة باتجاه الكشف عن الجذور اللغوية والتاريخية واللاهوتية (الدينية) ليهوه ، ومعه إيل ، ومن ثم ايلوهيم . ولذلك ، فإن الحديث عن تناقض بنيوي وتاريخي جذري بين يهوه وايلوهيم في نصوص «العهد العتيق» يفتقر الى التوثيق التاريخي . فلقد تبين أنهما كليهما (علماً أن ايلوهيم ، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً ، هو اسم جمع) يمتحان ـ بصورة عامة ـ من مصادر واحدة ، هي الكنعانية والبابلية . ومن هذا الموقع ، نكون ـ نحن بدورنا ـ قد وضعنا أيدينا على مصادر نصوص أساسية من «العهد العتيق» [1] .

ولعل تساؤلاً يبرز ، على هذا الصعيد من المسألة المطروحة ، حول تلك الوضعية المأتي عليها والملفتة للانتباه ، من حيث اتسامها ، على الأقل ظاهرياً ، بازدواجية الألوهية ، أو ربما كذلك بثلاثية الألوهية أو رباعيتها الخ . . . بيد أن هذا التساؤل يمكن أن يجد إجابة عليه ، حالما نستعيد ما كنا قد أتينا عليه جزئياً ، في مواضع سابقة من هذا الكتاب ، وما تناولناه ، تفصيلاً ، في كتابنا الأخير حول بواكير الفكر العربي من أن تعدد الأسماء في الألوهية لم يكن يعني ـ ضمن التصور

---

١) بطبيعة الحال ، كانت هنالك مؤثرات اخرى في اليهودية ، وضمن ذلك ـ بدون شك ـ الصيغة التي اتخذها يهوه يهودياً . من تلك المؤثرات نستطيع أن نبرز المصرية والفارسية واليونانية . (انظر حول ذلك : Arthur Drews- Geschichte des Monismus im Altertum, a.a.O., S. 356- 364 ; . وكذلك : برتراند رسل ـ حكمة الغرب ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٣٨ ـ ٢٤٠ ؛ وأحمد سوسه ـ العرب واليهود في التاريخ ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٥٩ ، الخ . . وقد كنا أشرنا الى ذلك في ماسبق لماماً ) .

الالوهي الشرقي عموماً ـ ثنائية أو ثلاثية أو رباعية ألوهية ، على هواهنها . فلقد هيمن ، هاهنا ، التصور الواحدي كثروياً ، أي عبر تجليه الضروري بعدد كبير أو صغير من الألوهيات . وعلى ذلك ، فحين تبرز واحدة من تلك الألوهيات دون غيرها في هته أو تلك من المراحل ، فإن هذا كان قد مثل وضعية نوعية اشتركت في توليدها وبلورتها جملة من الظروف والتحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وأخيراً الدينية الايديولوجية .

إن إقصاء أسماء هذه الآلهة أو تلك في مراحل معينة من تاريخ الشرق العربي ، مثل «إيل» و«آن» ، وبروز آلهة أخرى ظهرت ، حتى حين أو آخر ، ثانوية ، لم يكن ليعني إقصاءً كلياً لتصور الوحدانية ، بقدر ما كان يمثل تجليات جديدة لأشكال جديدة ، من التوحيد الالهي ، تستجيب للشروط الجديدة المشخصة في الحقول الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . وبالطبع ، في هذا القول لا يجري التأكيد على «التوحيد المطلق» لتلك الالوهيات ، وإنما تبرز عملية التوحيد الالوهي بمثابتها جماع التعدد الالوهي . وهذا ، من طرفه ، يؤدي إلى أن التعدد ذاك كان حاضراً ورئيسياً ، بقدر ما كان حاضراً ورئيسياً أيضاً التوحيد . وبتعبير آخر يمكن صوغ الموقف إذ نقول ، إن ما يظهر في تلك الالوهيات على أنه متعدد فقط ، إنما هو ايضاً نمط من أنماط التوحيد الالوهي . ولذلك ، ليس صحيحاً أنْ يعلَن أنَّ التعددية الالوهية المعنية ترتد ـ في نهاية المطاف وفي الصيغة النهائية ـ إلى نمطٍ ما مهيمن من أنماط التوحيد الألوهي . وإذا ما أقررنا بذلك ، اتضح لنا أن الألوهية في الشرق العربي القديم مارست وظيفتها الدينية والاجتماعية المشخصة ببنية (هوية الواحد والكثير ، والكثير والواحد ؛ دون أن يكون ذلك قد أدى إلى التطويح بهيمنة ما «للواحد» (العاهل ـ الملك ـ الفرعون ـ الاله) .

من تلك الحصيلة الأخيرة ، نشتق أمرين اثنين من شأنهما أن يلقيا مزيداً من الضوء على العلاقة بين يهوه الكنعاني (خصوصاً) من طرف ، وبين يهوه اليهودي من طرف آخر . الأمر الأول يتمثل بجدلية الواحد والكثير ، والجزء والكل ، والخاص والعام في البنية الداخلية لالوهية يهوه الكنعاني . أما الأمر الثاني فيكمن في جدلية التطابق بين هذه البنية الداخلية ليهوه ذاك من طرف ، وبين الوظيفة أو الوظائف الاجتماعية المشخصة التي نيطت به من طرف آخر . فبنيوياً يبرز الموقف بمثابته قائماً

على وجود «مجلس آلهة» يتشاور في المسائل التي يطرحها ، ممارساً بذلك الحوار ، وإنْ كان حسم هذا الموقف - في الحلقة الأخيرة - من حق سيد المجلس ، إله الآلهة . إن هذا «الحوار» نجد له ما يوازيه وظيفياً على الصعيد «الخارجي» ، أي الاجتماعي . فهنا نواجه طبقتي المجتمع الزراعي الكنعاني (المشاعي القروي) ، اريستوقراطية الأرض والتجارة من طرف والفلاحين من طرف آخر ، وقد انخرطتا فيه ضمن مصالح مشتركة بمعنى محدد ، هو حق الملكية للأولى وحق الحيازة للثانية . وهذا الانخراط كان يعود على الطرفين كليهما بالغنائم ، وإن كان ذلك بالنسبة الى الطرف الثاني ضئيلاً مُقلاً . إنما في هذا الاطار بالذات ، نستطيع أن نتبين ماأطلقنا عليه سابقاً «ديموقراطية هذا المجتمع الزراعي المشاعي القروي» .

وإذا أجَلْنا النظر في بنية ووظائف يهوه اليهودي ، استبان لنا ماهو مباينٌ لبنية ووظائف يهوه الكنعاني ذاك ومناقض لها ، بل كذلك مضاد لها . هاهنا ، نواجه الموقف ، في صيغته التوراتية ، بمثابته احادي البنية وأحادي الفعل الاجتماعي الوظيفي : ان يهوه واحد أحد ، لا منافس له ولا شريك . ولما كان يهوه هذا ترميزاً لفئة الكهنوت المهيمن يهودياً ، فقد ظهر ، كذلك واقعياً ، بصفته ذا فعل أحادي البعد والتأثير . أي اننا ، هنا أيضاً ، نعدم ثنائية الفعل الاجتماعي ، انطلاقاً من أن الفئة الكهنوتية المعنية هي وحدها صاحبة القرار والفعل .

واذا كان الأمر كذلك ، واجهنا أمامنا نمطين اثنين من النظامين السياسيين ، واحداً ديموقراطياً ديموقراطيةَ التوزع السياسي في المجتمع الكنعاني ، وآخر استبدادياً استبداديةَ التوزع السياسي في التجمعات اليهودية العبرانية . وإذا كان لنا أن نقول ، ان النظام السياسي الأول (الكنعاني) انطلق من علاقات المجتمع المشاعي القروي الذي كان مهيمناً هناك ، فإننا لا نستطيع أن ننفي أن يكون النظام السياسي الثاني (اليهودي العبراني) ذا ارتباط بعلاقات مشاعية قروية ظهرت ، أيضاً ، في نطاق تلك التجمعات حيث استقرت في فلسطين وعلى مقربة من الكنعانيين أو - أحياناً - في قلبهم . اننا ، بذلك ، نشير إلى أن العلاقات الاجتماعية التي سادت - في حينه - ضمن التجمعات اليهودية إياها كانت قد انطوت على سمات من الوجود الاجتماعي المشاعي القروي ، وإن لم يكن ذلك قد وصل إلى حدود النضج الاجتماعي والاقتصادي على هذا الصعيد . وهذا ما يسمح لنا

باستنباط نتيجة هامة وذات آفاق ودلالات بارزة في نطاق فهم «نمط العلاقات المشاعية القروية» : ان هذا النمط الاجتماعي الاقتصادي ليس مقترناً ، بالضرورة ، بهذا النمط السياسي أو ذاك ، الديموقراطي أو الاستبدادي . فهذان كلاهما يمكن أن يوجدا ضمن العلاقات المشاعية القروية . ومن ثم ، فإن هذه الأخيرة ليست مرتبطة بواحد من النمطين السياسيين المنوه بهما . [1]

ان النظر إلى المسألة على هذا النحو يجنب الباحث من أخطاء كبيرة أو صغيرة وقع فيها بعض الدارسين والكتاب الأجانب والعرب . من هذه الأخطاء الكبيرة النظر إلى أن المجتمع الشرقي القديم (المشاعي القروي) على أنه يتسم **أولاً** بحضور ظاهرة «الاستبداد» ، الذي يغدو ذلك المجتمع بموجبه «مجتمع الاستبداد الشرقي» . ومعروف أن Wittvogel كان قد أرسى معالم هذه المقولة [2] . ان الأخذ بهذه الأخيرة من شأنه أن يحول دون اكتشاف النقاط والنواظم المشتركة بين تجمّعين بشريين ، لاختلاف في النظامين السياسيين اللذين هيمنا فيهما . ونحن نأخذ هنا مثالاً على ذلك التجمعين الكنعاني واليهودي ، وإن وضعنا بعض التحفظ على الشخصية المشاعية القروية للتجمع اليهودي . إضافة إلى هذا ، نلاحظ أن مقولة Wittvogel تطيح بخصوصية الموقف الذهني الايديولوجي وعينيته ، ذلك الذي برز في التجمعين المشار إليهما ، محولة يهوه اليهودي العبراني إلى امتداد ذي بعد واحد ليهوه

---

١) من المفيد جداً أن نورد ، هنا ، التعريف الذي اعتبره سوريه ـ كانال دقيقاً لـ «المجتمع المشاعي القروي ، وكنا قد أوردناه في كتابنا (الفكر العربي في بواكيره الأولى ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً) ، وأخذنا به : «يجب الا يسجل التعريف لنمط الانتاج الأسيوي الا ماأعطاه ماركس منه في (الأسس) ، وهو الآتي : (هناك مستوى للقوى الانتاجية مازال منخفضاً غير أنه يسمح مع ذلك بتخليص فائض من الانتاج . وعلى هذا الأساس يظهر مجتمع طبقي في إطار أشكال للملكية الأرض ما زالت جماعية . وليست السمات الأخرى ـ الأعمال الكبرى ، الري ، الطغيان ـ بجوهرية لهذا التعريف ، ولاتتعلق بنمط الانتاج نفسه ، بل بمجتمعات آسيوية معينة يجري وصفها ـ مصر الفرعونية ، الهند ـ» . (Surut- Canal: Les Premieres de Classe, P. 14) ضمن : ست دراسات في النمط الأسيوي للانتاج ـ دراسة عبد القادر جغلول ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ٢٠ ـ ٢١) .

٢) انظر كتابه :

K.A. Wittvogel- Die orientalische Despotie, Eine Untersuchung totaler Macht, Koeln- Berlin 1962.

في أصوله وأسيقته الكنعانية .

***

إذن كان يهوه ، في صيغته ما قبل التوراتية ، واحداً من التجليات الالهية ؛ أي إنه ـ في هذه الحال ـ كان يقوم بقسط من المسؤوليات الالهية الكبرى ، مشاركاً ، في ذلك ، من قبل آلهة أخرى . ونستطيع أن نقول ، انه حتى في المراحل اللاحقة ، التي هيمن فيها يهوه بقوة وتركيز ، ظل مرغماً على أن يفسح مكانا الى جانبه لغيره من الآلهة [1] . وهذا ما كان يثير حنق وحفيظة الكهنوت الأعلى ، المعادي والمناهض لـ «الغوييم» ، ولليهود الأبقين المندمجين أو الذين كانوا في طور الاندماج بأولئك . إن ذلك يظهر أن الرب يهوه ما كان له ، بحال ، أن يفقد جذوره نهائياً بالبانثيون الشرقي (الكنعاني والرافدي والمصري تخصيصاً) ، رغم الجهود الايديولوجية الذهنية والعملية الكبرى التي بذلها في هذا الاتجاه ذلك الكهنوت . فلقد استطاع يهوه أن يحافظ على لحظات هامة من النمطية اللاهوتية الشرقية القديمة ، تلك اللحظات التي تواجهنا مراراً في نصوص «العهد العتيق» .

بوسعنا أن ندرك ذلك ، حيث نأخذ بعين الاعتبار المنطلق الذي تمت على أساسه هذه العملية . هذا المنطلق تمثل بالحسّية الانسانية والطبيعية ، التي ضبطت العلاقة بين يهوه من طرف وبين قومه من طرف آخر ، وذلك على نحو كان فيه التقاطب (التناقض) الذي ظهر بين الانسان ويهوه قد أخذ صيغة مضادة لهذا الأخير . أما هذه الصيغة فقد تحدرت من الانسان نفسه ، كما من الآلهة الأخرى . في هذا الاطار من المسألة ، نقرأ مايلي في «العهد العتيق» :

فسمع آدم وحواء «صوت الرب الاله وهو متمش في الجنة عند نسيم النهار

---

١) «عرف الشرق المتوسطي مثل هذه الفترات ، حيث كان يهمل شأن الآلهة العظام ، مثل آنو وإيل ليحمل مسؤولياتهم آلهة مثل : إنليل ومردوخ والبعل ويهوه وهدد . . وإذا كنا نبحث عن اثبات لفكرة التوحيد للاله (إيل) خلال النصوص ، فإن هذا الاثبات نجده في تنوع الآلهة القوميين والمحليين وتعدد تسمياتهم في أرض كنعان مثل : البعل ويهوه ورشف وهدد وملكارت . . .» . (يوسف الحوراني : البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٧٠) .

فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الاله فيما بين شجر الجنة . فنادى الرب الاله آدم وقال له أين أنت . قال اني سمعت صوتك في الجنة فخشيت لاني عريان فاختبأت[1] ؛

«وبقي يعقوب وحده فصارعه رجل الى مطلع الفجر . ورأى أنه لايقدر عليه فلمس حُقّ وركه فانخلع حق ورك يعقوب في مصارعته له . وقال اطلقني لأنه قد طلع الفجر . فقال لا أطلقك أو تباركني . فقال له مااسمك . قال يعقوب . قال لايكون اسمك يعقوب فيما بعد بل اسرائيل لانك إذ رَؤُسْتَ عند الله فعلى الناس أيضاً تستظهر . وسأله يعقوب وقال عرّفني اسمك . فقال لمَ سؤالك عن اسمي وباركه هناك . وسمى يعقوب الموضعَ فنوئيلَ قائلاً اني رايت الله وجهاً الى وجه ونجت نفسي» [2] .

في ذينك النصّين ، نتبين البعد الحسي الانساني الطبيعي للانساني والالهي كليهما ، على حد سواء . وهنا ، نواجه تاريخية ذلك البعد بحدّيه الاثنين المومى إليهما ، من حيث هي نسق وجودي يضبط وجود يهوه ويظهر فيه وعبره . فهذا الأخير لايجسد ، بمقتضى ذلك ، وضعية ناجزة نهائية ببنيتها ووظائفها ؛ ومن ثم ، فإن تصور المطلق والكامل والكلي غريب عنه . وكذلك الأمر فيما يتصل بغريمه ، يعقوب الانسان . فهذا ، بدوره ، هو مشروع انسان كلي ، أي ربّاني . إنه سوف يتعيّن عليه أن يسلك طريقاً طويلاً ووعراً قبل أن يبلغ درجة المخلص يشوع ، أو من يماثله في ذلك ، وبطبيعة الحال ، لا نستطيع النظر إلى يهوه اليهودي ذاك وكأنه ظل محافظاً على بنيته ووظائفه الكنعانية . ليس في ما قلناه ما يؤدي إلى هذا الزعم ، وإنما نعلن أن «العهد العتيق» انطوى على «يهوه» في تحوله من الكنعانية إلى الكهنوتية اليهودية ، بحيث نواجه عملية التصاعد من الحسّي الى المجرد عبر نقاط تقاطع وانتقال عديدة بينهما .

ومن هنا ، فإن التمييز بين ذينك اليهوهيْن أو بين تينك الصيغتين ليهوه أمر لابه منه في سبيل تحقيق عملية عزل التاريخي عن اللاتاريخي في شخصيته ، بالرغم

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر التكوين ٣/ ٨ـ١٠ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٣٢/ ٢٤ـ٣٠

من أن عزلاً كاملاً لهذين العنصرين عن بعضهما أمر لا وجود له في نصوص العهد المعني . وحيث يكون الأمر كذلك ، فإن العلاقة بين الالهي والانساني في يهودية العهد العتيق المهيمنة هي تعبير عن عملية افتقاد مضطرد للعنصر التاريخي لصالح تصور المطلق والكلي والكامل والناجز ، على الصعيدين الالهي والنبوي .. وهذه العملية سوف تتابع اضطرادها مع «يسوع المسيح» ، الرب المخلص ، ومع «الله» ونبيه «محمد» ؛ طبعاً مع احتفاظ كل من هذه الحلقات بخصوصياتها النوعية النسبية .

وجدير بالذكر أن اضطراد العملية المعنية نتبينه في شخص العلاقة اللاحقة بين موسى ، خلف يعقوب ، وربه يهوه . فهنا ، نلاحظ المسألة وقد اندرجت ضمن مستويين اثنين متضايفين تضايفاً جدلياً ، وهما المستحيل والممكن . فاذا كان على لوحة المصارعة بين يعقوب والرب (الرجل المجهول ـ المصير) ان تنحسر ، فإن لوحة أخرى تحل محلها ، وتتحدد بطموح موسى ورغبته أن يرى ربه وجهاً لوجه . كيف له أن يراه ، وقد غادره (فارقه) ؟ ان طموح موسى ذاك وإنْ كان مشروعاً من موقع سلفه «المؤسس» يعقوب ، إلا أنه غدا غير مسموح به ، مع أنه ظل ممكناً . هاهنا ، تكمن احتمالاتُ وآفاق العلاقة التي يمكن أن تفصح عن نفسها على نحو حميمي بين الرب وموسى ، بين السيد الأعلى والسادة الأدنين .

واذا كان لنا ان نغامر بافتراض على هذا الصعيد ، فإنه يمكننا القول بأن العلاقة بين كلا الطرفين المذكورين تكتسب طابع العلاقة بين زوجة بزوجها ، وزوج بزوجته . ومن الطريف الهام أن نذكر أن «الأنبياء» هوشع وأرميا وحزقيال وغيرهم شبهوا علاقة يهوه بمختاريه (شعبه المختار) بعلاقة الزوجة بزوجها . وهذا يعيدنا الى ما تعرفنا إليه ، في موضع سابق ، في إطار العلاقة بين اليهود العبرانيين ويهوه من حيث هي علاقة قرابة ذات شخصية طوطمية وإتنية [1] . ويبقى القول ضروريا بأن يهوه يمثل ـ هنا ـ سيد السادة ضمن الاريستوقراطية الكهنوتية ، أي

---

١) انظر المقدّمة المثبتة قبل سفر نشيد الأناشيد ـ الكتاب المقدس ، ص ٢٢٦ . ولعلنا نقول ان «سفر نشيد الأناشيد» يبرز تلك العلاقة القرابية الحميمة (الجنسية بالمعنى العام) على نحو مفصح عنه . لنقرأ ، مثلاً ، الآيات التالية من هذا السفر :

ضمن «القضاة» و «الانبياء» و «الملوك» ومن يدور في محاورهم ، في حين ان السادة هم أوساط تلك الاريستوقراطية الكهنوتية . وإذا أضفنا أن العلاقة بين «الرب» و «الاله» هي ، كما أوضحنا في مكان آخر ، علاقة وجهين لأمر واحد ، وضحت أمامنا صيغة القرابة التي تحكم ، ايضاً ، العلاقة بين أولئك الكهنة الاريستوقراطيين . وهذا ما يُفصح عن الروابط التي توحد بين «المحظور» و «الممكن» في إطار العلاقات القائمة بين الكهنة المذكورين أنفسهم ، بحيث لايمكن لموسى (الاله) أن يرى يهوه (الرب) ، وإن كانت ذلك غير مستحيل . وإذا كانت العلاقة بين افراد الطبقة الاريستوقراطية الكهنوتية بالرب (أي بأعظم أفرادها) هي علاقة الممكن والمحظور ، فان علاقة أفراد طبقة الفلاحين (والبدو والعبيد) بذلك الرب تبرز بمثابتها علاقة المحظور والمستحيل . فإسقاط «الممكن» واحلال «المستحيل» كأنه تعبير عن الدور الوظيفي ، الذي نيط بـ «الوسيط القطعي» بين أفراد تلك الطبقة والآخرين من طرف وبين الرب من طرف آخر .

وإذا بقينا في حقل العلاقة بين الرب وموسى ، تبينا الأوجه التالية منها ضمن نصوص «العهد العتيق» ، التي كنا قد أوردنا بعضا منها في مواضع أخرى سابقة :

«وقال موسى للرب انظر قد قلت لي اصعد هؤلاء الشعب ولم تعرّفني من ترسلُ معي وأنت قد قلت لي اني عرفتك باسمك وأصبت عندي حظوة . فالآن ان كنتُ قد حظيت في عينيك فعرّفني طريقك حتى أعرفك لكي انال حظوة في عينيك انظر . ان هذه الأمة هي شعبك . فقال وجهي يسير أمامك واريحك . قال إن لم يسرْ وجهك فلا تصعدْنامن هنا . فإنه بماذا يعرف أني نلت حظوة في عينيك . . فقال الرب لموسى هذا ايضاً الذي سألته افعله لأنك قد أصبت حظوة في عيني وعرفتك باسمك . قال أرني مجدك . قال أنا أجيز

= «حبيبي باقةُ مرّ لي . بين ثدييَّ مَبيته . . حبيبي لي وأنا له . . وجدت من تحبه نفسي فأمسكته ولست أطلقه حتى أدخله بيت أمي وخِدرَ من حبلت بي . . . ما الطف حبك ياأختيَ العروسَ ان حبّكِ الذّ من الخمر وعَرْفَ أدهانك فوق جميع الاطياب . . إني نائمة وقلبي مستيقظ إذا بصوت حبيبي قارعاً أن افتحي لي ياأختي ياخليلتي ياحمامتي ياكاملتي . . أنا لحبيبي وحبيبي لي» . (الكتاب المقدس ـ سفر نشيد الأناشيد ١/١٢ ؛ ٢/١٦ ؛ ٣/٤ ، ٤/١٠ ، ٥/٢ ، ٦/٢) .

جميع جودتي أمامك وأنادي باسم الرب قدّامك وأصفح عمّن اصفح وأرحم من أرحم . وقال أمّا وجهي فلا تستطيع أن تراه لأنه لايراني انسان ويعيش . وقال الرب هوذا عندي موضعٌ . قف على الصخرة . ويكون إذا مرّ مجدي اني اجعلك في نقرة الصخرة وأظللك بيدي حتى اجتاز . ثم أزيل يدي فتنظر قفايَ وأما وجهي فلا يُرى» [1] .

ان عملية الرؤية للرب ليست جائزة ، وإن كانت غير مستحيلة . ذلك لأنه اذا كان «الوجه» تعبيراً عن الشيء على عواهنه ـ وجه الشيء ـ فان هذا التعبير قد يُنتقص منه إذا انزل الى مستوى أقل منه . أما ما دون ذلك ، أي ما يتصل بالهيكل الرباني ، فان رؤيته ممكنة ؛ لأنها (الرؤية) ، هنا ، هي بمثابة تقديم الأدلة المباشرة على وجود غير مباشر . ان معارضة «الوجه» بـ «القفا» هي ـ في هذا الحقل من المسألة ـ معارضة الجوهر بالمظهر ، والعزيز (أي المتمنّع) بالظاهر ، والخفي بالمباح . وجدير بالقول أن هذا الاتجاه سوف يتدعم ويتعمق ، على نحو واضح ، على يد «القبّالة» في كتابها الرئيسي المدعو بـ «الزوهر» ، وذلك في مراحل مابعد انجاز كتابة التلمود في القرن الحادي عشر . ولعلنا نجد في هذا الاتجاه امتداداً للارهاصات الباطنية ، التي نلفاها في «العهد العتيق» ، وللنزوع الباطني القائم في نصوص التلمود ؛ مع الاشارة إلى أن ذلك الامتداد «القبالي» ربما كان اكثر ايغالاً في باطنيته [2] .

وإنه لذو دلالة خاصة هامة أن نتبين وراء ذلك كله وضعية سياسية واجتماعية اقتصادية محددة ، كان لها حضور كثيف في الذهنية الشرقية القديمة (وقد كنا أتينا على الحديث عنها في موضع سابق وضمن علائق أخرى) ؛ تلك هي تحريم رؤية الملك الاله من قبل رعاياه . وإذا ما حدث أن تم ذلك على سبيل العرض أو الخطأ ، فإن من شأنه أن يؤدي إلى انمحاق الرأي . فهذا الأخير ، في أساس الأمر ، لا يصمد لمقتضيات و «مخاطر» رؤية الملك الإله : فهو شمس تبهر الأبصار ، أبصار الناظرين اليها ، وتقود إلى إفقاد البصر والبصيرة . وهذه العملية تتجلى بحلقتين كبريين ،

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر الخروج ٣٣/١٢-٢٣ .

٢) كانت القبالة قد دعيت ، في بادىء الأمر ، بـ «الحكمة المستورة» ، التي استقت =

الأولى منها تتمثل بالرب ، في حين تتجسد الثانية بنبيه موسى ، الذي و جدناه، كذلك ، الهاً (انطلاقاً من التراتب الثلاثي ، الرب والإله ، والنبي بينهما) . فإذا كان قد حُظر على هذا الأخير أن يرى «ربه» ، أن يواجهه ، فإن «الشعب» ، بدوره ، محظور عليه قطعاً أن «يحدق» في عيني موسى ، اللتين تحملان عنوان وجهه ، أي جوهره النوراني والناري المكنون :

«وأقام هناك عند الرب أربعين يوماً وأربعين ليلة لم يأكل خبزاً ولم يشرب ماء فكتب على اللوحين كلام العهد الكلمات العشر . وكان لما نزل موسى من طور سيناء ولوحا الشهادة في يد موسى عند نزوله من الجبل أن موسى لم يعلم أن أديم وجهه قد صار مشعاً من مخاطبة الرب له ، فنظر هرون وجميع بني اسرائيل الى موسى فإذا أديم وجهه قد صار مشعاً فخافوا أن يدنوا منه . فدعاهم موسى فرجع إليه هرون وجميع رؤساء الجماعة فكلمهم موسى . . ولما فرغ موسى من مخاطبيهم جعل على وجهه برقعاً . وكان موسى عند دخوله بين الرب ليكلمه يرفع البرقع إلى أن يخرج ثم يخرج ويكلم بني اسرائيل بما يؤمر به . فكان بنو اسرائيل يرون وجه موسى أن أديمه مشع فيرد البرقع على وجهه إلى وقت دخوله ليخاطبه» [1] .

وإذا ما حدث أن غامر أحدهم ونظر إلى وجه الرب ، فإنه ، بذلك ، يكون قد صكّ كتاب موته صكاً (وجدير بالذكر أن هذا الموقف سنواجهه بمزيد من التشدد في الاسلام ، الذي يتبنى نفس الواقعة التوراتية وينطلق منها في ترسيخه للعلاقة بين «الله» والانسان المسلم [1]) . لنقرأ الحوار بين الرب وموسى بخصوص ذلك :

«وقال الرب لموسى مرْ هرون أخاك بأن لايدخل القدس في كل وقت الى داخل الحجاب إلى أمام الغشاء الذي على التابوت لئلا يموت لأني متجلّ في الغمام

---

= مصادرها ، حسب رأي الحاخام بوكس ، من «الروايات الباطنية التلمودية ومذهب التصوف الذي راود الغاؤونيم والفلسفة العربية الافلاطونية» . (ضمن : أحمد سوسة العرب واليهود في التاريخ ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٠٢) .

١) الكتاب المقدس ـ سفر الخروج ٣٤/٢٨ـ ٣١، ٣٣ـ٣٥ .

لنقرأ في القرآن حول ذلك مايلي (اية البقرة ٥٥) : «واذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون» .

فوق الغشاء» [٢] .

وعلى ذلك النحو ، تكونت العوالم الثلاثة ، عالم الربوبية ، وعالم النبوة المندمج في حالات معينة بالعالم الالهي ـ وهو غير الربوبي ـ، وعالـم العامّـة . وبصيغة أخرى نقول ، انها درجات الربوبية ، والتوسط ، والتلقي . ولما كانـت هذه الأخيرة مختلفة متمايزة على سبيل الجوهر لا العرض ، فإنه لايجوز أن تتداخل فيما بينها إلا من موقع الفعل (الكلمة) الأمر من أعلى الى أدنى [٣] . وهذا ما يمكن أن نفهمه بمثابته واحداً من مقومات السلطة الشمولية ، التي يمارسها الحاكم المستبد في المجتمع الشرقي القديم ، الذي وجدنـاه متصـلاً ، بشـكل أو بآخـر ، بمجتمـع المشاعات القروية [٤] . لكن لابد من أن نضيف أن «الرب» و «الوسيط» يمكن أن يتعانقا ويلتقيا ، على الأقل بسبب من أن الثانـي يجـد نفسـه أمـام مهمـة ايصـال «الكلمة» من أعلى الى أدنى . ومـن ثم ، يمكننـا أن نختـزل الدرجـات الثـلاث باثنتين ، هما الرب ووسيطه من جهة وعامة الشعب من جهة أخرى .

على ذلك النحو ، نلاحظ أن تقسيم الوجود الى شقين كبيرين ، واحد مرئي وآخر غير مرئي ، واحـد يتجـه نحـو الفسـاد والعـرضية والخطيئـة ، وآخـر من خصوصياته الكمال والديمومـة والاطـلاقية ، سوف يبـرز لاحقـاً باعتبـاره إحـدى السمات الأساسية الكبرى لليهودية المتأخرة ، وللمسيحية والإسلام كذلك ، وإنْ عبر أشكال متميزة خاصة بكل من هذه الأديان الثلاثة ؛ إضافة إلى هذا ينبغي القول أن ذلك التقسيم الثنائي سوف يؤثر كذلك ، بصور ودرجات مختلفـة ، في ذهنية

---

٢) الكتاب المقدس ـ سفر الأحبار ٢/١٦ .

٣) «أليس انه هو أبوك مالكك الذي فطرك وأبدعك» . (الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ٦/٣٢) .

٤) حول هذا الحاكم المستبد في المجتمع المعني ، نقرأ مايلي : «كان شخص فرعون الإلهي يعتبر أقدس من أن يخاطبه أحد مباشرة . فمن كان بشراً عادياً لا يستطيع التكلم (مع) الملك ، إنما يتكلم (في حضرة) الملك . وعلى المرء أن يلجأ الى أساليب من اللف والدوران ليتجنب الاشارة المباشرة إلى الملك : (فلْتسمع جلالتك) بدلاً من (فلتسمع) ، أو (يصدر أحد الأمر) بدلاً من (يصدر هو الأمر) . واحدى هذه العبارات (بر ـ عا) أي (البيت الكبير) ، اعطتنا كلمة فرعون . وهي أشبه بقولنا نحن : (اعلن القصر الجمهوري اليوم . . .) . . . وفي هذا . . . مايبعث على =

اليونان الاسطورية والفلسفية اللاحقة [1] ، مُرْسياً ـ بذلك ـ دعائم تصور «المتعالي المفارق» على الصعيدين الديني والفلسفي .

ولقد عمل ذلك التوجه على صوغ وبلورة الحدّ اليهودي اليهْوي اللاحق ، الذي سبق أن واجهناه في سياق آخر : إنني أنا هو ولا ربَّ معي ؛ وإنه ليس للرب إلهنا نظير لا في القبل ولا في الآن ولا في البعد ؛ وانه هو الاله ليس إله سواه [1] . وقد اتضح هذا الحد ، حيث جرى حتى نفي «الاسم» عن يهوه ، ليصبح مجرداً من كل تعيين ، ما عدى التعيين السلبي بأن غيره ليس هو ماهو ، وان ماهو ليس هو غيره :

---

الظن بأن كل ماهو جزء من شخص الملك ، كظله مثلاً ، مترع بالقداسة ، فلا يقوى البشر على الدنو منه . . . وكما كان شخص الملك مشحوناً بطاقة هائلة خطرة ، كانت مسؤولياته العليا أيضاً تتطلب علماً ومقدرة فوق طاقة البشر» . (هـ . فرانكفورت وآخرون : ماقبل الفلسفة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٣، ٩٤، ٩٥) .

وإذا وضعنا في الحسبان العلاقة الأبوية الحميمية بين الرب وموسى ، كما لاحظناها في المواقف السابقة ، فإننا سوف ندرك أحد مصادرها وحوافزها البعيدة ، حين يواجهنا ما يماثل النص التالي من الذهنية الاسطورية (الميثوبية) الشرقية . والنص التالي مستنبط من الصور المنقوشة على جدران المعابد المصرية القديمة ، وهو من نشيد يخاطب الملك فيه أحد الآلهة على نحو تبرز فيه تلك العلاقة : «لايعرفك أحد إلا ابنك (الملك) ، وهو الذي جعلته يفهم خططك وجبروتك» . (مأخوذ عن : نفس المرجع السابق ومعطياته ، ص ٩٦) .

انظر حول ذلك أيضاً :

Martin Robbe- Der Ursprung des Christentums, a.a.O., S.,36-37.

١) نذكّر هنا ، على سبيل المثال وعلى سبيل المقاربة التاريخية التراثية بـ «اسطورة الكهف» ، كما وردت في الموروث الفلسفي لافلاطون اليوناني (٤٤٧ـ ٣٤٧ ق.م) . فالتمعّن التاريخي والبنيوي في هذه الاسطورة ربما كان من شأنه أن يظهر ما يمكن أن توحيه اللوحة الذهنية التوراتية (والشرقية القديمة من حيث الأساس) من آفاق وتوقعات أو افتراضات على صعيد تأثير توراتي (وشرقي قديم) في الذهنية اليونانية الكلاسيكية ، الاسطورية والفلسفية ، على حد سواء . ويهمنا أن نبرز ، هنا في هذا الاطار التاريخي التراثي ، خط التواصل الذهني الذي يجمع بين عدة مراحل تاريخية شرقية (وغير شرقية) ، مع الاشارة ـ بطبيعة الحال ـ الى اللحظات الخصوصية في كل من هذه المراحل .

١) انظر : الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ٣٢/ ٣٩ ؛ سفر الخروج ٨/ ١٠ ؛ سفر تثنية الاشتراع ٤/ ٣٥ .

«فقال موسى لله هاأنذا سائر الى بني اسرائيل فأقول لهم إله آبائكم بعثني اليكم فان قالوا لي ماسمه فماذا أقول لهم . فقال الله لموسى أنا هو الكائن . وقال كذا قل لبني اسرائيل الكائن ارسلني اليكم . . . هذا إسمي إلى الدهر» [٧] .

وإذا كان الأمر كذلك ، غدا أمراً مفهوماً ماأثبتناه في موضع سابق من أن طريقة لفظ كلمة «يهوه» مجهولة أو أصبحت في يوم مضى مجهولة ، تلك الطريقة التي تعرف تحت عبارة «الكلمة الرباعية» . ومن ثم ، فإن ضياع تلك الطريقة كان أمراً متوقعاً بسبب القيود العقيدية اللاهوتية ، التي فرضت ازاء لفظ الاسم . وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فان الاسم المعني يغدو اكثر وأرفع من أن يضبط في التعبير الاسلامي اللاحق «لفظ الجلالة» [١] .

---

٢) الكتاب المقدس ـ سفر الخروج ٣/ ١٣ـ١٥ . في نص انكليزي للتوراة ، يرد جواب الله لموسى هكذا : «أنا الذي أنا ـ I AM THAT I AM» - (Holy Bible- Printed in U.S.A. 1978, byN.P.Company) . وكذلك في ترجمة أخرى للتوراة غير تلك التي نعتمدها هنا ، نقرأ الجواب ، كما يلي : «أهيه الذي أهيه» . (انظر : هـ . فرانكفورت وآخرون ـ ما قبل الفلسفة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦٨ ، وهامش هذه الصفحة المحرر بقلم المترجم جبرا ابراهيم جبرا) . ومن الملفت الهام الترجمة التي أنجزها مارتن لوثر إلى الالمانية للنص المعني . فجواباً على سؤال موسى للرب ، يقول هذا الأخير : .Ich werde Sein, Der Ich sein werde (انظر ذلك في : Die Bibel oder die ganze Weilige Schrifi des Alten und Nenen Testaments- nach der deutschen Uebersetzung D. Martin Luthers, Kleinoktav- Ausgabe, Stuttgart

وترجمة الآية هي : «أنا أصير كائناً ، هو الذي أنا أصير كائناً» . وملاحظ ، هنا ، ما يلح عليه لوثر من صيرورة الرب ؛ مما يفصح عن توجهه (لوثر) الذي كمن ـ في حينه ـ في خلق كنيسة جرمانية وطنية دينامية (اصلاحية) مناوئة للكنيسة الرومانية الثباتية (المحافظة) .

١) من هذا الموقف المنهجي ، يصح الأخذ بالقول التالي حين يُنظر إليه في ضوء المرحلة العليا المتقدمة من مراحل تحول يهوه : «ان المعتقد الغالب على الفكر العبري هو فوقية الله المطلقة . ليس (يهوه) في الطبيعة ، ولا الأرض ولا الشمس ولا السماء بإلهية ، وليست حتى أشد مظاهر الطبيعة بطشاً إلا انعكاسات لعظمة الله . بل انه لايجوز للانسان حتى ذكر اسم الله» . (هـ . فرانكفورت وآخرون : نفس المرجع الأسبق ومعطياته ، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨) .

هذا الموقف ، مأخوذاً في صيغته الإجمالية المعممة والمكثفة ، يمكن التعبير عنه بالعلاقة بين النكرة والمعرفة ، بين المنكر والمعرف . فيهوه الرب لكي يكون في نظر «شعبه المصطفى المختار» معروفاً ، مطاعةً أوامره ، نافذة بالكلمة والفعل ، يُشترط فيه أن يكون نكرة ، غير معروف وغير محدد ، وغير قابل مستقبلاً لأنْ يعرف ولأن يحدد . بل من أجل تحقيق هذه العلاقة المتضايفة ، بحدودها القصوى ، من الضرورة القصوى بمكان أن يحوِّل المنكّر إلى غائب ، مع التركيز الكبير على تقديم هذا الأخير على أنه المجهول بذاته ، من حيث علاقة «الغير» به . وإذا كان يهوه ، والحال بهذا النحو ، هو المنكر والغائب والمجهول ، وكذلك المتعالي ، فهو ، أيضاً وبمقتضى الموقف نفسه ، المعرّف والشاهد والمعروف والمحايث . وهذا هو أقصى ما أمكن الوصول إليه ، حتى حينه ، التجريد والتعميم ، وفي نفس الوقت التشخيص والتخصيص على صعيد التفكير الديني الذي كانت تعج به المنطقة وتجعل منه الايديولوجيا المهيمنة بلا منازع [٢] .

بيد أن المسألة ، في وضعها الأكثر تحديداً وتضييقاً ، تأخذ مساراً متميزاً بصورة واضحة عن ذلك المسار من عناصر التجريد والتعميم ، والتشخيص والتخصيص . فيهوه اليهودي هو ـ توراتياً ـ رب اليهود أولاً وأخيراً . فليس ثمة ـ على الصعيد العقيدي ـ ماهو غير ذلك . هاهنا ، نجد تلك العناصر احدى نقاط ضعفها ، بل نقطة ضعفها الأكثر حساسية وإثارة . ذلك لأننا نواجه العناصر المعنية وقد ارتدّت الى الدرجة الثانية أو الثالثة من الأهمية ؛ أو بتعبير اكثر ضبطاً ، تلك العناصر إياها تكتسب ـ مع انغلاقها في دائرة يهوديّة يهوه ـ بنية مطابقة لهذا الانغلاق ، وكذلك فيا يتصل بوظيفتها . وفي هذه الوضعية ، بالذات ، كمنت أهم المسوغات الايديولوجية (الدينية) لتبلور الوظائف السياسية والاجتماعية

---

٢) لنتمعن في أحد نماذج تلك الجدلية اللاهوتية ، مأخوذة من نصوص العهد العتيق :
«ان الله متعالٍ بقدرته فمن يماثله في المشترعين . منْ سَنَّ له طريقه أو قال له قد فعلت شراً . . . كل بشر يراه والانسان يبصره من بعيد . ان الله عظيم فوق ما نعلم وعددُ سنيه لايحصى . . . ورعده ينبىء به عباده عند حلته» . (الكتاب المقدس ـ سفر أيوب ٣٦/٢٢-٢٣ ، ٢٥-٢٦ ، ٣٣) .

والاقتصادية للكهانة بصفتها الوجه الديني للسلطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، ضمن التجمعات اليهودية المتقدمة ، أي ضمن مؤسسة الدولة . وهنا ، كذلك ، نواجه الرب يهوه كاملاً منقوصاً ، يحمل في شخصه من الإشكالات العقيدية (والاجتماعية والسياسية) أكثر من تلك التي خلّفها وأثار التفكير لايجاد حلول او افتراضات حلول لها .

وإذا مااستعدنا التعريف التوراتي ليهوه الرب ووضعناه في اطار المسألة الأخيرة ، مسألة المعرّف والمنكر ، وجدنا أنفسنا أمام جملة من القضايا الخطيرة التي اسهمت مباشرة وعلى نحو غير مباشر في صوغ مبدأ الهوية عند ارسطو ومبدأ التعريف بالسلب عند سبينوزا . وإذا كان سبينوزا قد تأثر بشكل أو بآخر بتلك القضية التوراتية ، فإنما لاهتمامه المركز بالنصوص التوراتية ودراستها على نحو تاريخي جعل منه ، كما أشرنا في موضع سابق ، رائداً للنقد التاريخي لتلك النصوص . وليس غريباً أن نواجه مثل ذلك التأثير التوراتي على شخصية فلسفية أخرى كبيرة ، هي هيجل . فعبر دراسته الموسوعية لتاريخ الأديان ، اتصل اتصالاً مباشراً بـ «يهوه» ، وواجه فيه ذينك المبدئين . وأخيراً ، يمكن القول بأن الفيلسوف العربي الاسلامي ابن سينا ـ على وجه التخصيص ـ ينطوي ، عبر تأثره بارسطو ، على أصداء من التأثير التوراتي في حقل المبدئين المذكورين ، وخصوصاً في كتابه الرئيسي «الشفاء» .

واذا وضعنا النصوص التوراتية (العهد العتيق) في اطارها التاريخي الزمني ـ وقد كنا آتينا عليه في موضع سابق من هذا الكتاب ـ استطعنا القول بأن تلك النصوص أثرت في ارسطو ، كما أن ارسطو المنطقي أثر في كتبتها ، وان كان ذلك قد تم خصوصاً في مراحل متأخرة (على سبيل المثال في مرحلة تصاعد واتساع تأثير الهلينية في الحياة الثقافية ضمن الامبراطورية الرومانية بمقاطعاتها الكثيرة والمترامية الأطراف) .

واذا كانت نصوص العهد العتيق قد أثرت في تلك الشخصيات الفلسفية الكبرى ، فانها هي نفسها كانت ـ بمعنى ما رئيسي أتينا على ايضاحه مسبقاً ـ قد مثلت امشاجاً من الأفكار والتصورات الدينية والاسطورية المتحدرة من العالم الفكري الديني والاسطوري الشرقي القديم .

## ٢

# من «يشوع - يسوع» اليهودي إلى «يسوع - يشوع» المسيحي - أو من «وعي الإثم والخيبة» إلى «وعي الغبطة والاقتحام»

إذا كنا ، في الفقرة السابقة ، قد ركزنا جهودنا باتجاه عملية التحول العسيرة والمديدة ، التي طرأت على يهوه الرب من المواقع الكنعانية إلى موقعه اليهودي الخاص ، فإن ذلك كان مستهدفاً بذاته ، أي بهدف ضبط تلك العملية في حدودها الأولية ؛ كما كان - من طرف آخر - مدخلاً بنيوياً وتاريخياً تراثياً إلى معالجته في صيغه الوظيفية المتعددة والمتباينة ، التي نيطت به من قبل التيارات الدينية اليهودية الكبرى . وهذه المعالجة هي ، بدورها ومن موقعها ، ستكون قمينة بأن تنقلنا إلى عمق مرحلة الانتقال إلى يسوع المسيح (المسيحي) . وبطبيعة الحال ، فإن من شأن مثل هذا البحث أن يجعلنا نتلمس - عن قرب - تلك المواقف والآفاق المشخصة ، التي ظهرت لاحقاً في ما سنواجهه بصيغ «اليهودية المتأخرة» ، واليهودية المسيحية» ، و«المسيحية البولُسية» الخ . . .

ولعل نقطة الانطلاق أو ربما إحدى نقاط الانطلاق الكبرى في عملية انجاز تلك المهمة تكمن في البنيات السياسية والدينية الايديولوجية للتيارات الاربعة الكبرى ، التي تكلمنا عنها تفصيلاً في موضع سابق من هذا الكتاب . وهذا يجعلنا مدعوّين للعودة ثانية إليها ؛ إنما ، الآن ، من موقع المسألة المطروحة في هذا السياق . وعلى هامش هذه الأخيرة ، تبرز الملاحظة المنهجية الأولية التالية ، وهي ان التيارات المنوه بها مارست دوراً ناظماً وضابطاً للأحداث التي ستتم لاحقاً على صعيد إتبلور والاتساع للوعي الديني الجديد ، المسيحية . وهذا يخولنا بالقول بأن البحث في تلك التيارات يشكل في ذاته عملية ذات أبعاد متعددة تخترق البنيات والوظائف الخاصة بها (بالتيارات) عمقاً وسطحاً .

ثمة سؤال مركزي ومحدد يظهر ، باديء ذي بدء ، ملحاً شديد الالحاح في أهميته على صعيد ما نحن في سبيل تقصيه ؛ ذلك هو : لماذا ظهرت اليهودية عموماً (أي بغض النظر عن تمايزاتها وانقساماتها الداخلية البنيوية والوظيفية) بمثابتها الحاضنة الخصبة الكبرى ، التي تولدت فيها المسيحية ، وترعرعت ، وامتلكت، من ثم ، الكثير من عناصر تطوراتها اللاحقة ؟ وبالمقابل وبنفس الالحاح في الأهمية المركزية ، يفرض السؤال التالي نفسه : لم ظهرت المسيحية عموماً (أي بغض النظر عن تمايزاتها وانقساماتها الداخلية البنيوية والوظيفية) من حيث هي البديل عن اليهودية ؟

ان ذلك السؤال المركب يحيلنا ، إذ ندرك مشكليته الأساسية ، إلى أمرين اثنين خطيريْ الأهمية بالنسبة إلى تقصي آلية وبواعث عملية احتضار اليهودية أو ـ على الأقل ـ بالنسبة إلى فهم ظهورها بمظهر العاجز عن تلبية عملية الاندماج في الشرط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والايديولوجي (الديني) في حينه (في القرن الأول قبل الميلاد وما بعده ، وخصوصا في المرحلة الانتقالية من المرحلة النهائية مما قبل الميلاد إلى البدايات الأولى الباكرة لهذا الأخير) . الأمر الأول تمثل باتساع الصدامات السياسية والعسكرية بين اليهود أنفسهم أولاً ، وبينهم وبين المحيطين بهم والمناوئين لهم في القرب أو في البعد ثانيا . أما الأمر الثاني فقد تجسد بنشوء عقيدة «العالم الآخر» في اليهودية ديناً ومجتمعاً ، وبانتشارها على نطاق شمولي تقريباً ، وخصوصاً في أوساط جمهور الفقراء والمفقرين .

فيما يتصل بالأمر الأول ، نستطيع القول بأن الصراع المركب ـ بين اليهود أنفسهم وبينهم وبين الآخرين ـ اكتسب معالمه الأولى واتجاهات تحولاته العامة مع بدايات دخول اولئك إلى فلسطين . فاندفاع مجموعات منهم باتجاه الاندماج بغيرهم من الأقوام الكنعانية وغيرها ومقاومة الكهنوت اليهوي المهيمن اريستوقراطياً لذلك من جهة ، ومحاربة الكنعانيين الفلسطينيين وشعوب أخرى بعيدة لهم كالآشوريين والبابليين والرومانيين من جهة أخرى ، كان من شأنه أن حال دون أن يعيشوا باستقرار اقتصادي واطمئنان أمني وهدوء سيكولوجي ـ ما عدى فترات قليلة واستثنائية ـ.

وبنتيجة نظرة تاريخية ميدانية ، يمكن القول بأن حالة الاضطراب والهلع والقلق تلك ظهرت في عقد خطيرة من التاريخ اليهودي . ففي عام ٧٢٢ قبل الميلاد ، اسقط الأشوريون ، بقوة السلاح ، اسرائيل ، أي المملكة الشمالية في حينه ، مُتبعين ذلك بترحيل معظم سكانها وبتشتيتهم خارجها ؛ وبعد قرن وثلث قرن من الزمن (عام ٥٨٦ قبل الميلاد) ، وقف المحاربون البابليون بقيادة نبوخذ نصرّ في ساحات مملكة يهوذا الجنوبية ليدكــوا معاقلها ، مستوْلين ، في سياق ذلك ، على اورشَليم (القدس) ، التي أحرقوا «معبدها المقدس» ، ومُدْخلين اعداداً هائلة من اليهود في طريق الأسر إلى بابل المزدهرة اقتصادياً وثقافياً ، في حينه .

نضيف إلى ذلك ما حدث في عهد الاخوة المكابيين وبعده . فلقد وقف هؤلاء ـ في النصف الأول من القرن الثاني قبل الميلاد ـ بعنف وصلابة ضد عمليات الهلينة في الأوساط اليهودية بقيادة الملك انتيوخ Antiochus . وهم وإنْ حققوا ، في ذلك انتصاراً أو بعض انتصار ، فإنهم ـ من طرف آخر وبالمقابل ـ قدموا الكثير من التضحيات ، التي كان من أبرزها أنْ تعاظم البؤس واليأس في حياتهم ، ودخل القنوط والتسليم في تفكير وقلوب معظم أوساطهم . وفي إطار هذه الوضعية من الإحباط العميق ، كان صراع قد نشأ بين ذهنيتين اثنتين إن التقيتافقي أن الواحدة منهما لم تعترف بالأخرى إلا اعتراف العُلوي بالدّوني . فـ «الشعب المصطفى المختار» ، الذي وصل على أيدي كهنوته اليهوي الاريستوقراطي إلى مستوى العقيدة الإثنية القصوى ، يتحول ـ في نظر الاريستوقراطية الرومانية العبيدية المسيطرة ـ إلى أحد أنساق من سمّتهم هذه الأخيرة بـ «البرابرة» . في هذا الحقل ومن موقعه ، اتجه الأمر إلى يكتسب طابع الصراع بين تصورين متضايفين ومكوّنين ـ في نفس الوقت ـ وجهين لموقف واحد في بنيته ووظائفه العامة ؛ الأول منهما تمثل بالمعارضة الاصطلاحية الثنائية التالية ذات التوجه الإثني والثقافي: «شعب مصطفى مختار ـ غوييم» من طرف ، و «رومان ـ برابرة» من طرف آخر . أما الموقف الثقافي والسياسي ، الذي تبلورت في سياقه وحوله تلك المعارضة الثنائية ، فقد تمثل بسياسة الهلينة الرومانية تجاه اليهود خصوصاً ، والشعوب التي كانت منضوية في اطار الامبراطورية بصورة عامة .

ولاشك أن سقوط اورشليم عام ٧٠ ميلادية بأيدي الرومان وبعد معارك

قاسية ومريعة ، كان قد حمل ـ في نتائجه القريبة والبعيدة ـ تتويجاً لـ «الفاجعة» في أوساط اليهود ، إجمالاً . فلقد هدم «المعبد المقدس» للمرة الثانية ؛ وتشتت اليهود ، هذه المرة في أنحاء متعددة من الامبراطورية الرومانية المترامية الأطراف ، وكذلك خارجها . وجدير بالذكر أن هذه العملية وما تلاها (على الصعيد العسكري والاقتصادي) برزت بمثابتها تطبيقاً حديدياً قسرياً لسياسة الهلينة الرومانية ، أي بصفتها أمراً بانجاز الاندماج اليهودي بروما . وبصيغة أخرى يمكن القول ، ان ذلك الموقف ظهر كما لو أنه نقض لتصور الكهنوت اليهوي المتزعم حول «المركز والهامش» ، الذي سبق وأتينا على معالجته من ناحية ، وفرض لتصور سادة روما المقابل والذي هو «روما المركز ـ الأطراف» [1] .

ان تلك السلسلة المتصلة والمديدة من الصدامات الداخلية والصراعات الخارجية لم تبق في حدود الموقف السياسي والعسكري ؛ بل انها جلبت ، أثناء حدوثها وإثر ذلك ، سلسلة أخرى من التصدعات الاجتماعية والاقتصادية والعقيدية ، وكذلك السيكولوجية والعاطفية ، في مجمل الأوساط اليهودية ، حيثما كانت ، في فلسطين أو في الشتات . في نطاق هذه العملية المركبة المعقدة ، كانت العقيدة الدينية اليهودية تنحو باتجاه مزيد من التصلب والجمود والتزمت ، إضافة إلى اتجاهات من تصاعد العدوانية والشراسة حيال الآخرين . وفي هذه الحال ، لايجوز أن ندع ذلك التعميم في الموقف اليهودي الجديد دون ابداء ملاحظتين اثنتين . الأولى منهما تقوم على القول ببعض التخصيص على صعيد الموقف المنوه به ، بحيث تبرز ، هنا ، الأوساط الاريستوقراطية اليهودية المنسذة في قمته (أي الموقف المعني) ، وفي عمق الدعوة الى تصليبه وإلى التشدد فيه واعلان زندقة الخارجين عنه وعليه . أما الملاحظة الثانية فتنهض على الاشارة إلى أن تلك الوضعية عموماً خلقت الكثير من المسوغات الذاتية لطرح المقولة الكهنوتية اليهوية التالية في أوساط المُحبطين والمخيّبي الآمال من جمهور اليهود : ان ما يحدث هو عقاب على

---

١) انظر : محمد خليفة التونسي ـ الخطر اليهودي ، بروتوكولات حكماء صهيون ، الطبعة الرابعة ، مع مقدمة لعباس محمود العقاد ، المكتب العربي ، بيروت ، دون ذكر لتاريخ النشر ، ص ٥٤ .

الخطيئة التي ارتكبها هؤلاء بحق «ربهم» ، حيث عبدوا آلهة أخرى سواه ، أي حيث اندمج منهم قسم أو آخر «بشعوب النجاسة» ، الغوييم .

على ذلك النحو ، كانت نوازع الحقد على الشعوب الأخرى ، بعقائدهم ومسالكهم المعاشية ، قد اخذت تتعزز وتجد أصداء واسعة في أوساط «المقهورين» . ولكن في نفس الوقت ، كانت حمّى النزعات المسيانية (الخلاصية) قد أخذت - هي بدورها - في التعاظم والاتساع في الانتشار ؛ فكثر الحديث عن اقتراب «يوم الخلاص» و«المخلص» و«الفرج» ، ومن ثم عن حلول عصر «المسيح الدجّال» . ونستطيع القول ان ظهور تلك النزعات ، بالصيغ الجديدة العظمى (القصوى) ، كان من السمات الكبرى لنتائج التصدع الداخلي (اليهودي) ، بصورة خاصة .

ولعل حركة المكابيين ، بما حققته من ظفر نسبي ، كانت أهم العوامل التي أسهمت في الإبقاء على العقيدة اليهودية عموماً ، وبصورة أو بأخرى . فهي ، والحال كذلك ، كانت بمثابة القوة التي وقفت في وجه عملية تفتيت العقيدة الدينية اليهودية وبعثرتها في العقائد الأخرى [1] . ولكنها (الحركة المكابية) وإنْ ظهرت متغلبة على خصمها التاريخي القوي ، الذي تمثل بالتيار الهليني الكاسح ، فإنها ، بالرغم من ذلك ، لم تنج من تأثيراته وتأثيرات غيره ، بدرجة أو بأخرى . فلقد اندمجت جموع ليست ضئيلة من يهود الشتات ، وخصوصاً من أولئك الذين فضلوا البقاء في بلدان نفيهم ، في الشعوب الجديدة عليهم ، وتحولت - بأفق ما ودرجة ما - إلى بُعد بشري (ديموغرافي) من أبعادها . وعلى هذا ، فإذا وضعنا في الاعتبار أن

---

١) انظر حول ذلك ، مع المقارنة ، برتراند رسل - حكمة الغرب ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٣٩ . ويبدو أن تأثير المكابيين في توطيد اليهودية أو في الحيلولة دون سقوطها ، بمثابتها ديناً وموقفاً إتنياً ، كان كبيراً . وقد ظهر ذلك ، على سبيل المثال ، في أن عادة الختان الهامة في الحياة اليهودية والتي أرادها اليهود (بتأثير ضخم من الأوساط الكهنوتية العليا) أن تكون تميزاً لهم وتمييزاً عن غيرهم من شعوب الشرق الأدنى القديم - بالرغم من أنها انحدرت في الأصل من المصريين وغيرهم - لم تتخذ صورتها التي هي عليها الآن إلا في مرحلة متأخرة كثيراً من مراحل التاريخ اليهودي ، وهي مرحلة المكابيين (عام ١٦٧ قبل الميلاد) . (راجع هذا الرأي لدى برفولت Briffault ضمن : ول ديورانت - قصة الحضارة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٧١) .

العلاقات الاجتماعية والدينية العقيدية والمالية لم تنقطع نهائياً بين هؤلاء اليهود من جهة وبين أولئك الذي ظلوا في فلسطين أورجعوا إليها أو كانوا قريباً منها - كما هو الحال بالنسبة إلى المكابيين إياهم - فإن ملامح وميولاً من الهلينة والبيلنة (نسبة إلى بابل) والأرينة (نسبة إلى ايران) لابد وأن تكون قد فرضت نفسها ، أوتركت آثاراً لها في حياة أولئك (المكابيين) .

أما الأمر الثاني ، الذي وجدناه متمثلاً بدخول عقيدة «اليوم الآخر» في صلب اليهودية ، فقد كان من ورائه ذلك الجو المحموم الذي تصاعد برؤى وتصورات المسيح الجديد والخلاص من أوضاع تتسم «بالهول والفظاعة» . ولقد كان للتأثير الايراني (الفارسي) ، خصوصاً ، دور عميق في التحريض على تكوين تلك العقيدة في الأوساط اليهودية التي رأت تحررها يتم على يدي كورش . في هذا المعقد الدقيق للمسألة ، نذكّر بما أضفاه «المحرَّرون» أولئك على يدي هذا الملك الفارسي من صفات العظمة والجلال . وكان في طليعة هذه الأخيرة صفة «المسيح المخلص» .

والحق ، ان امراً يستوقفنا في هذه النقطة . فلقد عرفنا الايديولوجيا الكهنوتية اليهوية من حيث هي موقف يقوم - ضمن ما يقوم عليه - على تصور «المركز - الهامش» بأحد شقّيه ، وهو «الشعب المصطفى المختار - الغوييم» . ومن شأن ذلك أن يصبح الوجود الانساني منقسماً انقساماً مطلقاً قطعياً بين ذلك الشعب ، الذي يُعتبر في هذه الحال «شعب الرب» بقدر ما يعتبر هذا الأخير «رب ذلك الشعب» ، من طرف ، وبين كل ماهو غير مندرج في نطاقه (نطاق الشعب المعني) من الشعوب طُرّاً ، من طرف آخر . وإذا كانت المسألة على هذا النحو من الحدّية والحسم في التمييز الإثني الديني أو الديني الاثني بين الفريقين المذكورين ، فكيف حدث أن أطلق اليهود ، بكهنوتهم الأعلى ، لقب «المسيح المخلص» على ملك لا يتصل - حسب تصنيفهم - بـ «المركز اليهودي» ، أي بالشخصية اليهودية المتميزة والمتمايزة حيال غيرها من شخصيات شعوب الأرض ، في حينه ؟ لقد فكر في هذه الوضعية رهط من الباحثين والكتاب ، وطرحوا على أنفسهم هذا السؤال ، معتقدين أن ذلك يمثل مفارقة في النسق الذهني لليهود عموماً ، أو أنه ينطلق من رغبة الرب اليهودي يهوه [1] .

---

١) يكتب ، ضمن هذا الفهم للمسألة ، فالح مهدي مايلي : «وكما نعرف فإن كورش شخصية =

لاشك أن تلك الظاهرة لاتمثل خرقاً وحيداً في ذلك النسق الذهني ، على الأقل وفق ما تقدمه نصوص «العهد العتيق» من مواقف مماثلة . ونحن ، من طرفنا ، نرى في الظاهرة المعنية دلالتين اثنتين بالغتيْ الأهمية . الدلالة الأولى تتصل بالايديولوجيا الكهنوتية المهيمنة ؛ فهذه تغدو ، بمقتضى ذلك ، غير قادرة على أن تحافظ على شخصيتها التي قُدمت لنا في توجهها اليهوي الصارم ، الذي لايقبل منازعاً ولا شريكاً جزئياً أو مناصفةً . أي إن الخط التي نواجهه حازماً صارماً في هذه الايديولوجيا عامة ، يتلاشى تحت تأثير مكاسب يعتقد أنها تغني الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الخاصة . في هذه الحال ، كان السماح لليهود بالعودة من بابل إلى فلسطين معادلاً لمنحهم لقب «المسيح المخلص» لصاحب هذا القرار ، كورش الفارسي (علماً أن الكثير من اليهود رفضوا العودة مفضلين البقاء في بابل مندمجين بدرجة أو بأخرى بمن عاشوا معهم زمناً ليس قصيراً ، وذلك اعتقاداً بأن «مسيحهم» قد وجدوه في ربوع بابل الزراعية والحرفية والتجارية) [1] . من موقع

---

= فارسية فيا الذي دعا اليهود الى اعتباره مسيحاً ومنقذاً ونحن نعلم أن العبريين متعصبين لا يرتضون بقادة من غير الاسرائيليين ، إضافة إلى أن كتبهم المقدسة اكدت اكثر من مرة على أن المسيح المنتظر سيكون من بيت داود ؟ . . . ويظهر . . . أن الله قد اختار مسيحه وعبده كورش لانقاذ شعبه المختار أي اسرائيل ـ وارسله لخلاصهم الأبدي ، وكما يظهر فإن الله هو الذي يسير أمام المسيح كورش ـ ويمهد له الطريق ويفتح له كل الأبواب المغلقة فهو المنقذ لارادة الله» . (فالح مهدي : البحث عن منقذ ـ دراسة مقارنة بين ثماني ديانات ، دار ابن رشد للطباعة والنشر بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨١ ، ص ١٠٥ ـ ١١٠) .

١) إن إغفال أهمية هذه الواقعة التاريخية يؤدي لدى بعض المؤرخين والباحثين إلى الظن بأن اليهود الذين فضلوا البقاء في بابل كانوا «خونة» أو «عملاء» لبابل أو ما يقترب من ذلك ؛ بينما أولئك الذين رجعوامن السبي على يد كورش لا يرونَ فيهم خونة أو عملاء لكورش هذا أو ما يقترب من ذلك . مثل هذا النظر إلى الأمور نواجهه لدى مؤرخ مثل ول ديورانت الذي يكتب عن إرميا أنه «قدّ يكون . . . خائناً أو لا يكون» في موقفه من دعوة كورش لليهود بالعودة إلى أورشليم . (انظر : ول ديورانت ـ قصة الحضارة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٥٨) .

وللمقارنة بين إرميا ذاك ، الذي قد يكون «خائناً» برأي ديورانت وبين أشعيا الذي يعتبره هذا الأخير «من أعظم شخصيات التاريخ العبري» ـ انظر : نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٣٥٢) ، نورد نصاً لكل منهما لنتبين خطل المنهج الذاتوي الذي ينطلق منه ديورانت : =

هذه الدلالة للحدث المعني ، نستطيع أن نعيد النظر في بنية التصور اليهودي اليهوي المشار إليه آنفاً ، أي لتصور «المركز ـ الهامش» في صيغته التالية ، وهي «تعارض وتضاد الشعب المصطفى المختار مع الغوييم» ، بحيث يغدو على النحو الآخر التالي : «تطابق الكهنوت الاريستوقراطي اليهْوي مع المصلحة الاقتصادية الاجتماعية المباشرة من أي مصدر كانت» . ومن ثم ، فليس من الحق النظر إلى التصورات الكهنوتية اليهْوية من حيث هي صارمة حازمة ومتماسكة مع ذاتها . ومن ثم ، لم يعد ما يدعونا لأخذها على محمل الجد .

أما الدلالة الثانية فتمثل في أن صفة «المسيح المخلص» ، التي أطلقت على كورش ، كانت ـ بمعنى ما ـ تعبيراً عن تصاعد الاتجاهات المسيانية (الخلاصية) . وإذا كنا قد وجدنا في اعتبار كورش «مسيحاً» من قبل الكهنوت الأعلى ، أمراً يدل على تضعضع قوة هذا الأخير وهيمنته يهودياً ، فإن اتساع ظاهرة المسيانية يشير إلى تضعضع قوة اليهود عموماً . ان الملك كورش يذكر باسمه في «نبوءة أشَعْيا» ؛ ولكن في نبوءات أخرى يجري الحديث عنه دون ذكر لاسمه مباشرة . وبطبيعة الحال ، نحن نتبين في الحالتين تأكيداً على الخلاص ، ومن ثم وبصورة غير مباشرة على «العالم الآخر» ، الذي سيشكل البديل عن «هذا» العالم بكل ما نجم عنه من دمار واضطراب وتصدع .

---

= «والآن قد جعلت جميع هذه الأراضي في يد نبوكَدْ نَصَّر ملك بابل عبدي واعطيته أيضاً وحوش الصحراء لتتعبد له . فتتعبد له جميع الأمم ولابنه ولابن ابنه الى أن يبلغ أوانُ أرضه أيضاً وتتعبد له أمم كثيرة وملوك عظماء . . . فلا تسمعوا لانبيائكم وعرافيكم وحالميكم ومتطيريكم ومتفائليكم الذين يكلمونكم قائلين إنكم لاتتعبدون لملك بابل . فإنهم إنما يتنبأون لكم بالزّور ليبعدوكم عن أرضكم . . . ـ خط التشديد مني : ط. تيزيني» . (الكتاب المقدس ـ نبوءة إرْميا ٢٧/ ٦ـ٧، ٩ـ١٠) ؛

«هكذا قال الرب لمسيحه لكورشَ الذي أخذت بيمينه لأخضع الأمم بين يديه وأحُل أحقاءَ الملوك لافتح أمامه المصاريع ولا تُغلقَ الأبواب . إني أسير قدامك فأقومُ المُعوج وأحطم مصاريع النحاس واكسر مغاليق الحديد . وأعطيك كنوز الظلمة ودفائن المخابيء لتعلم أني أنا الرب الذي دعاك باسمك اله اسرائيلَ . (الكتاب المقدس ـ نبوءة أشعيا ٤٥/ ١ـ٣) .

وقبل أن نورد نصاً نموذجياً من الرؤى المسيانية في العهد العتيق ، نود الاشارة إلى أن كتابة هذه الأخيرة كانت تتم في إحدى حالتين رئيسيتين ؛ الحالة الأولى بعد الحدث الرؤياوي المعبَّر عنه ، والحالة الثانية «قبل» ظهوره .

أما الكهنوت الكاتب (المثقف) فكان يزعم أن كتابة الرؤى جميعاً تمت قبل وقوع أحداثها ؛ وهذا وهم كهنوتي أملته مقتضيات الموقف المشخص الواقعي والذهني الذاتي . وبالرغم من ذلك ، فقد مارست تلك الرؤى دوراً مثيراً في تحفيز العواطف اليهودية باتجاه انتظار المخلص والتهيئة لاستقباله . وجدير بالذكر أن كتابة رؤيا «قبل» الحدث ، كانت أمراً وارداً ؛ دون أن يعني ذلك تطابقاً بين الكتابة وما يُزعم أنه تصديق لها . لكنْ لما كان الوضع الاجتماعي الاقتصادي والديني والسياسي والجغرافي قد تدهور باتجاه «المأساة» ، فقد كان ما يكتبه الكهنة رؤياوياً سهل التصديق ؛ لأنه يتحدث عن «المأساة» و«الخلاص» ، دون أن يكون الحديث محدداً . بل ربما اكثر من ذلك ؛ فالكتابات الرؤياوية تحولت في أوساط جمهور اليهود الفقراء والمفقرين، خصوصاً ، إلى ما يشبه «برامج عمل» مستقبلية آن أوان تحققها .

سننقل نصاًرؤياوياً من «نبوءة دانيال» التي كتبها «بعد حدوث ما تنبأ به» ، وهو أن مُلك فارس ومادا هو الذي سينقذ اليهود من الشتات في بابل . وإذا تذكرنا أن شطراً ليس ضئيلاً من هؤلاء أبى العودة إلى فلسطين ، فاننا نتبين ، بصيغة عامة ، مَنْ الذي كتب تلك الرؤيا ولمن كُتبت . وتبقى الاشارة ضرورية إلى أننا نواجه في النص المعني أسلوباً في العرض يقوم على الترميز الطبيعي والحيواني ، الذي يضفي على الرؤيا بعداً كونياً يستجيب لمقتضياتها :

«في السنة الثالثة من مُلْك بَلْشصَّرَ الملك ظهرت لي أنا دانيالَ رؤيا بعد الرؤيا التي ظهرت لي في البِداءة . فرأيت رؤيا وكنت عند رؤيايَ في شوشن العاصمة التي بإقليم عيلام ورأيت الرؤيا وأنا على نهر أُولايَ . رفعت طرْفي ورأيتُ فإذا بكَبْشٍ واقف عند النهر وله قرنان والقرنان عاليان والواحد أعلى من الآخر والأعلى طلع أخيراً . ورأيت الكبش ينطِحُ نحو الغرب والشمال والجَنوب فلم يقف أمامه حيوان ولم يكن منقذ من يده فصنع كيف شاء وصار عظيماً . وبينما

كنت متأملاً إذا بتيس معز قد أقبل من الغرب على وجه الأرض كلها وهو لايمسّ الأرض وللتيس قرنٌ عجيب المنظر بين عينيه . فأتى الى الكبش ذي القرنين الذي رأيته واقفاً عند النهر وهجم عليه بشدّة بأسه . ورأيته قد بلغ إلى جانب الكبش واستشاط على الكبش وضربه فكسر قرنيه ولم تكن في الكبش قوة للوقوف أمامه وصرعه على الأرض وداسه ولم يكن منقذ لكبش من يده . فتعاظم تيسُ المعز جداً وعند اعتزازه انكسر القرن العظيم وطلع من تحته أربعة قرون عجيبة المنظر نحو أربع رياح السماء . وخرج من واحد منها قرن صغير ثم تعاظم جداً نحو الجنوب والشرق ونحو فخر الأراضي . وتعاظم حتى على جند السماء وأهْبطَ إلى الأرض بعض الجند والكواكب وداسها . وتعاظم حتى على رئيس الجُند وبأمره نُزعت المُحرقة الدائمة وهُدم موضع مقدسه. وجعل جندٌ على المحرقة الدائمة بسبب المعصية فطرح الحق على الأرض وفعل ونجح . فسمعت قِدّيساً يتكلم قال قديس لفلان الذي يتكلم معه إلى متى الرؤيا رؤيا المحرقة الدائمةِ والمعصيةُ المدمرةُ وحتى متى يُجعل القُدس والجند مدوسين . فقال لي الفين وثلاثِ مئة مساءٍ وصباح ثم يُطهّر القدس . فلما رأيت أنا دانيال هذه الرؤيا والتمستُ بيانها إذا بشبْهِ رجلٍ قد وقف أمامي . وسمعت صوت انسان من وسَط أولايَ قد نادى وقال يا جبرائيل بين الرؤيا لهذا . فأتى إلى موقفي فلما أتى ارتعبت وخررت على وجهي فقال لي استَبِنْ ياابن البشر فإن الرؤيا تتم في الوقت المحدود . . وقال إني اعلمك بما سيكون في آخر السُّخْط فإنه يتم في الميعاد المحدود . ان الكبش الذي رأيته ذا قرنين هو ملوك ماداي وفارس . وتيسَ المعز هو ملك ياوانَ . والقرنَ العظيم الذي بين عينيه هو الملك الأول . أمّا انكساره وقيام أربعة من تحته فهو أنّ أربعَ ممالكَ تقوم من الأمة ولكن لاتكون في قوته . وفي آخر مُلْكها عند تمام المعاصي يقوم ملكٌ وقح الوجه ذو فطنة في الأحاجي . وتعتز قوته ولكن لابقوته فيفسد وينجح ويفعل ويدمّرُ الأقوياءَ وشعب القديسين بما يفوق الوصف . وبدهائه يجعل المكر في يده نافذاً ويتعاظم في قلبه وفي خِصبه يدمّر كثيرين ويقوم على رئيس الرؤساء وبغير اليد ينكسر»[1] .

---

١) الكتاب المقدس ـ نبوءة دانيال ٨/ ١ـ١٧، ١٩ـ ٣٥ .

ان هذا النص الذي أوردناه ، على طوله ، قدم مادة خصبة للاتجاهات المسيانيه ، التي كانت تزدهر بقوة في مراحل التأزم السياسي والديني والاقتصادي والاجتماعي والجغرافي (أي الانتقال من منطقة إلى أخرى بما في ذلك الطرد والتهجير) ، تلك المراحل التي لم تكن قصيرة أو قليلة في التاريخ اليهودي ، والتي تعود ، كذلك ، إلى زمن النفي البابلي . ويهمنا من ذلك ، بصورة خاصة ، المرحلة الانتقالية من القرن الأخير مما قبل التأريخ الميلادي إلى القرن الأول من هذا التأريخ ؛ ذلك لأنها تلقي ضوءاً على البواعث التي كانت من وراء نشوء المسيحية اليسوعية نفسها . وجدير بالقول أن هذه المرحلة الانتقالية استقت تصوراً ذا أهمية بالغة من العقائد الفارسية ، وذلك في سياق دخول كورش (أي الذهنية الفارسية) الى بابل وسماحه لليهود بالعودة من الأسر ؛ نعني بهذا تصور الثنائية بين عالم الخير الالهي وعالم الشر الشيطاني . أي ان ذلك التأثر حدث خصوصاً في مرحلة ظهور كورش «مسيحاً يهودياً» ، مما ولّد ثقة جديدة في نفوس من فقدوها بوجود آفاق أخرى تحقق السعادة في عالم افتُقدت فيه للأكثرية العظمى ضمن التجمعات اليهودية والأخرى المنضوية في اطار الامبراطورية الرومانية .

ان تلك «الثنائية» تقوم على أن الرب إذ كوّن الانسان ، فقد كونه شبيهاً له وعظيماً وبديمومة تتصل ، بمعنى ما ، بالخلود . وبعد وجود الانسان (آدم ـ الذكر) ، يجد الفعل الرباني فعلاً آخر منافساً له تمثل بما صنعه الشيطان (وهو هنا الحية المخادعة) مع آدم وسليلته حواء . وعلى ذلك ، يدان الانسان بعد غوايته على أيدي الشيطان ، بحيث يرغم على أن يهبط إلى عالم الخطيئة [1] . وقد عبر ذلك السلوك التناقضي الصدامي عن شخصية التناقض والصدام التي تخيلها الكتبة وأطنبوا في وصفها بين القوى الطبيعية . فالظلمة والضياء يمثلان هذا الوضع ، بحيث أن الأولى تجسد الشر ، في حين أن الثاني يجسد الخير . ولايخفى أن مثل هذا التصور كنا واجهناه لدى المصريين والبابليين والفينيقيين ؛ مما يجعلنا نرجح أن يكون اليهود ، الذين كانوا ما يزالون يحملون أصداء قوية كثيراً أو قليلاً من تلك

---

١) انظر في ذلك: Arthur Drews- Geschichte des Monismus im Altertum, a.a.O., S. 363; وكذلك : هـ . فرانكفورت وآخرون ـ ماقبل الفلسفة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٧٥ .

الوضعيات التي عاشوا فيها أو عايشوها من قبل أو في حينه ، قد تأثروا بها على صعيد التصور المعني هنا ؛ هذا ـ بالطبع ـ إذا ظل ماثلاً في أذهاننا التأثير اليوناني الهليني [1] .

والآن ، إذا وضعنا ذلك الذي وصلنا إليه وما سبقه في سياق الأحداث الكبرى والصغرى ، التي برزت في القرن الأخير السابق على الميلاد ، استبانت أمامنا احتمالات التحول والتطور في الحقل الديني الايديولوجي في اتجاهاتها العامة الرئيسية . لقد كان من مقتضيات الأمور ، والحال على ذلك النحو ، أن يُدرج خصوم اليهود وأعداؤهم في دائرة «الشر» ، بحيث يغدو «الشيطان» التجسيد المباشر والمكثف لهم . وفي هذه الوضعية المفعمة بالقلق والخوف والتوقع ، لم يُنظر إلى أولئك الخصوم والأعداء ، الذين أُكسبوا تلك الشخصية في أوساط اليهود (غير المندمجين وبطليعتهم الكهنوت الأعلى) ، أي في أوساط «الشعب المصطفى المختار» ، على أنهم العامل الحقيقي الكامن وراءها ، وإنما تغدو «الخطيئة» التي اقترفها هذا الشعب بحق «ربه» هي ذلك العامل بالذات [2] . وما أولئك الخصوم والاعداء ـ في هذه الحال ـ إلا أدوات قهر سلطها الرب على «شعبه العاق» . وغالباً ما تكون «الخطيئة» قد تمثلت بـ «تجاوز الحدود» ، التي رسمها الرب له (للشعب) ، والتي طالبه في «عهده» معه بألاّ يتجاوزها ، مثل التلكؤ في دفع

---

١) انظر ثانية : Arthur Drews- Geschichte des Monismus im Altertum, a.a.O., S. 362- 364.

٢) لنقرأ مثلاً ما يعلنه أشعيا في «نبوءته» عن «الاسباب» ، التي أدت إلى دخول الاشوريين إلى اورشليم وسبيهم لليهود ؛ فيتضح لنا أن «الرب» يقف لهؤلاء دائماً بالمرصاد إذا خطئوا اليه (والخطيئة هنا تقوم على تحالفات عسكرية موجهة ضد الرب) :

«سيجلب الرب عليك وعلى شعبك وعلى بيت أبيك أياماً لم تأت من يومَ اعتزل أفرائيمُ عن يهوذا وذلك على يد ملك أشّور . في ذلك اليوم يصفّر الرب للذباب الذي في أقصى أنهار مِصر وللنحل الذي في أرض أشور . فتُقبل وتحِلّ كلها في الأودية المقفرة . . في ذلك اليوم يَحلِقُ السيد بموسى مستأجرة في عِبْر النهر بملك أشورَ الرأس . . . وفي ذلك اليوم كلُّ موضع كان فيه ألفُ جَفْنة بألفٍ من الفضة يصير قَتاداً وشوكاً . ولايدخل الى هناك إلا بالسهام والقوس لأن الأرض كلها تكون قتاداً وشوكاً » . (الكتاب المقدس ـ نبوءة أشعيا ٧/ ١٧ ـ ٢٠ ، ٢٣ ـ ٢٤) .

الضرائب ، وتقديم الأضحيات ، وعدم احترام قدسية اللاويين ـ الكهنة بالقدر المحدّد المطلوب الخ . . . وجدير بالذكر أن هذا الموقف كان غالباً ما يبرز في حالات المصائب والهزائم ، مثل تلك التي مني بها اليهود على أيدي أعدائهم المتمرسين الاشوريين ، «عقاباً لهم من ربهم على ما اقترفوه بحقه رغم تحذيره وإنذاره»[1] . وينبغي القول بأن «الشيطان» ، في نظر علّية اليهود الاريستوقراطية ، لم يقتصر تجسده على الخصوم والاعداء «الخارجيين» من شعوب المنطقة ، بل امتد ذلك إلى الأوساط اليهودية الفقيرة والمفقرة ، التي وجدت نفسها أمام ضرورة التصادم ، بشكل ما ، مع تلك العلية ؛ خصوصاً وأننا لاحظنا وجودَ بعض مظاهر ذلك مضمراً ومفصحاً عنه في التيارات الدينية السياسية ، التي أتينا عليها آنفاً . وقد كان من شأن هذا أن أوجد «تعديلات» متتالية ومضطردة في تصنيف «الشيطان» وتوصيفه وفق مقتضيات واقع الحال الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والأقوامي .

في ضوء ذلك كله ، لعلنا نستطيع القيام ببعض التعميم للمسألة المطروحة حيث نعلن أن الطرق كانت تتفتح وتتسع سالكةً باتجاه «العالم الآخر» و«الخلاص» و«المخلص ـ المنقذ» و«الآخرة» و«القيامة» و«ثأر الله» و«غضب الله» ، وما يدور حول هذه التصورات المسيانية . أما المرحلة التي انتشرت فيها هذه الأخيرة فكانت

---

1) في النص التالي تتضح «الخطيئة» من حيث هي التورط في عبادة آلهة الآخرين ، تعبيراً عن الاندماج بهم اجتماعياً ودينياً :

«وفي السنة التاسعة لهوشعَ أخذ ملك أشّور السامرة وجلا اسرائيل إلى أشور . . وكان بنو اسرائيل قد خطئوا إلى الرب إلههم الذي أخرجهم من أرض مصر من تحت يد فرعون ملك مصر واتقوا آلهة أخرى . وجروا على سنن الأمم التي طردها الرب من وجه بني اسرائيل وعلى ما سنته ملوك اسرائيل . وعمل بنو اسرائيل في الخفاء أموراً غير مستقيمة في حق الرب إلههم . . وأقاموا لهم أنصاباً وغابات على كل أكمة عالية وتحت كل شجرة خضراء . . . وعبدوا أقذر الأصنام . . . فأشهر الرب على اسرائيل ويهوذا على ألسنة جميع أنبيائه وكل راء قائلاً توبوا عن طرقكم السيئة واحفظوا وصاياي ورسومي على حسب الشريعة التي أوصيت بها آباءكم . . . فلم يسمعوا وصلبوا رقابهم . . . فرذل الرب جميع ذرية اسرائيل وأذلهم واسلمهم الى أيدي الناهبين حتى تبذهم من وجهه» . (الكتاب المقدس ـ سفر الملوك الرابع ١٧/ ٦ـ١٠) .

القرن الأول قبل الميلاد ، تخصيصاً . ومايلفت النظر ، في هذا المعقد من المسألة ، ان تلك التصورات تكاد تكون معدومة في القرون الأخيرة قبل الميلاد . أما في ذلك القرن الانتقالي فقد بدا أن جموعاً كبيرة من اليهود «أخيراً» أدركت ان لا رجاء لهم على هذه الأرض . هاهنا تبلور «الرجاء» مجسداً بـ «العالم الآخر» ، ولكن على طريق انتهاء هذا العالم [1] .

واستكمالاً لتلك التصورات المسيانية ، نشأت حسابات فلكية أعلنت أن نهاية عالمنا ستكون بعد انقضاء ستة آلاف أو سبعة آلاف من السنين . أما العلائم التي تنبيء بهذه الحال ، فتظهر ضمن أوضاع يرى فيها المرء من ألوان الفظاعة والهول ما «تقشعر له الأبدان» ، تلك الفظاعة وهذا الهول اللذان سوف يكونان الخطوة الأولى من المشهد الكوني المسياني ؛ ونعني بذلك الخطوة التي تُدخل العالم القائم المستنفد في طور «الانتقال الجديد» . أما الخطوة التالية فتتمثل بظهور «الملك الديّان» ، الذي سيعلن حكمه بكل ماحل في هذا العالم من مظالم ومساويء ودمار (بما يعادل الخطيئة حيال الرب) ، ليُحل محلها الحالة القصوى والمثلى ، حالة السعادة والطمأنينة . وهنا ، يحدث توقف في الزمن ، ليخلد الناس المؤمنون ، نفوساً وأجساداً ، إلى راحة ربانية خالدة .

ولابد ، في هذا السياق من التحول الكبير ، أن يكون «من طبائع الأمور» أن يُسبقَ ظهورُ «الملك الديّان» أي «المسيح المخلص» بظهور «مسيح دجّال» ، تكون مهمته الكبرى ايصال الموقف إياه إلى حالة الكارثة العظمى ، حيث لايبقى حجر على حجر . وسوف يبدو ، وفق ذلك ، ان انقضاء تلك الألوف من السنين يعني ظهور ملكوت الله ، واختفاء المسيح الدجال ، الذي ملأ الكون ظلماً وجوراً وطغياناً [2] .

***

______________________

١) يمكن الإحالة ، هنا ، الى عدد جم من الأبحاث والدراسات ، الذي تناولت ـ عرضاً أو تخصيصاً ـ هذا الموضوع . من ذلك ، مثلاً العناوين التالية : ول ديورانت ـ قصة لحضارة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٤٥ ، ٣٩١ ؛ Prosper Alfaris-Die sozialen Urspruenge des Christentums a.a. O., S 114-118; ,

Martin Robbe- Der Ursprung des Christentums, a.a.O., S. 54.

1) Martin Robbe: Ebenda.

تقدم «رؤيا القديس يوحنا» ضمن ما يناظرها في العهدين ، العتيق والجديد ، التمثيل الأكثر وضوحاً وجدةً وضراوة على «يوم الدينونة الرهيبة» . ولكن الى أن ظهرت هذه الرؤيا المتميزة ، كان ينبغي ان تسبقها ظواهر عديدة ، حملت اشارات وايماءات مضمنة ومفصحاً عنها إلى ذلك «اليوم المشهود» . ان ما يثير الانتباه ، هاهنا ، ينهض على أن الاتجاهات والنزعات المسيانية (الخلاصية) ، بما اقتضته من تأكيد مأساوي على فساد العالم وعلى ضرورة انبثاق «العالم الآخر» الكامل في اعقاب ذلك وبديلاً عنه ، كانت قد ظهرت قبل ذلك بمرحلة من الزمن ليست قصيرة . هذا ما كنا قد أعلناه في موضع سابق من هذا البحث . لكن ما يستحق العودة إليه ، يكمن في أننا نستطيع أن نتبينه بوضوح في التيارات الدينية (والسياسية) الاربعة الكبرى ، التي كانت قد أفصحت عن نفسها مع الخطوات الأخيرة لليهودية وبروز الارهاصات الأولى الباكرة للمسيحية . تلك كانت الصادوقية ، والفريسية ، والسيلوتية ، والإسينية .

في نطاق تلك التيارات ومن موقع المسألة الخلاصية المطروحة ، تثير الانتباه التصورات التالية ، التي وجدت ازدهاراً متبايناً في تلك الأخيرة . ونعني بهذا الازدهار ما تجسد في المواقف التي اتخذتها التيارات المعنية سلباً أو ايجاباً من هذه التصورات ، التي هي : الآخرة ، والبعث ، والنفس ، والخلاص ، ومن ثم يوم الدينونة . وإذا ما حددنا ذلك وضبطناه في حدود الموقف المنهجي ، أمكننا التعرف إلى المصائر الأخيرة التي انتهى اليها «يهوه» ، قبل ظهور المسيحية في صيغتها المتبلورة الناضجة ، أي البولسية .

فلقد لاحظنا ، في حينه وعلى صعيد الايديولوجيا الصادوقية ، أن مبدأيها الأساسيين كانا ، من حيث الخط العام الاجمالي ، قمينين بإخراجها من دائرة التصور الايديولوجي المثالي . فالمبدأ الأول منهما تمثل في رفض الاعتقاد باستمرار «النفس» بعد الموت . وقد ترتب على ذلك أن رُفض ، كذلك ، الاعتقاد بعقاب وثواب بعد ذلك ، أي الاعتقاد بـ «يوم دينونة» . لم يكن لدى الصادوقيين من القول أكثر من أن «هذا» العالم هو مبتدى ومنتهى الوجود . ولذلك ، فإنه لجهد لا طائل تحته أن يبحث الانسان عن عالم «آخر» مزعوم ، وان يشغل نفسه بالتفكير فيه . أما مبدأهم الثاني ـ ويتمم الأول ويعمقه ويكرسه ـ فقد انطلق من رفض قطعي للقول بوجود

«قدر» أو «مصير» ، يتحدد من موقع غائية قبْلية ربانية . وعلى هذا ، يغدو مفهوماً ما نقله فلافيوس يوسفوس عنهم من أن «الكل يحدث وفق ارادتنا ، بحيث نكون نحن الباعث الأصلي لسعادتنا ، كما تكون تعاستنا نتيجة لجهلنا (عدم فهمنا)»

والطريف ، والإشكالي في آن واحد ، يعلن عن نفسه فيما وصلنا ـ مرة أخرى عن طريق يوسفوس ـ من أنهم ، أي الصادوقيين ، أعلنوا بوضوح تعليقَ ورفض كل مبدأ ديني يخرج عن حدود الشريعة الموسوية بحسب فهمهم لها ، أي دون تقديسها . ان ذلك أمر يدعو ، ولاشك ، إلى التبصر والتفكر العميقين في الدلالة الوظيفية للمفهومات والتصورات ، التي تأتي في أسيقة وعلاقات مختلفة ، موضوعية مشخصة وأخرى ذاتية .

لقد فهم الصادوقيون «شريعة موسى» على نحو يغطي احتياجاتهم الملحة آنذاك ، خصوصاً على الأصعدة السياسية (تواطؤ مع روما ضد خصومها في أوساط اليهود وخارجها) ، والاقتصادية (إحكام السيطرة الاقتصادية على جموع اليهود الفقراء والمفقرين) ، والاجتماعية الثقافية (تسويغ عملية هلينة اليهودية والدفاع عنها وقيادتها إلى حدودها الكبرى التي هي الاندماج) . وقد كان على واقع الحال الصادوقي هذا أن تترتب عليه حصيلة مبدئية وذات أهمية نظرية (دينية) واجتماعية مباشرة ؛ تلك هي أن «يهوه» يغدو ـ بمقتضى ذلك ـ رب السعادة والسعداء ، أي أولئك الذين يعرفون ما يفعلون ، ويقررون ما يريدون ، وينفذون هذا الذي يقررونه ـ وهم يملكون القدرة الاقتصادية والسياسية اللازمة لانجاز ذلك ـ. ان يهوه ، هنا ، ليس ربا للفقراء والمفقرين ، الباحثين ، بظمأ ولهاث ، عن خلاص في عالم «آخر خارج هذا العالم» . ومن هنا ، لم يعد هذا الرب متعالياً مفارقاً ، يمتطي الاقدار والمصائر الكونية والانسانية الضاربة في أعماق الغيب ، ويظهر لشعبه فيما وراء الأفق . وكذا التاريخ والتراث لم يعودا ، وفق هذا التصور الدنيوي التفاؤلي ، مرتهنين بارادة يهوه ورغباته ، بقدر ما أصبح هذا نفسه (يهوه) واحداً من تجلياتهما وصيغة من صيغ تمظهرهما . وهنا ، تفصح عن نفسها حالة مثيرة طريفة من التخاصم والتصادم بين يهوهين يتحدث باسمهما وينطلق منهما فريقان من اليهود لم يعد التوحيد بينهما ممكناً في ظل وهْم «المصطفين المختارين» ،

ذلك الوهم الذي ظل الصادوقيون يعلقون عليه آمالاً كبرى بصفتهم رأس أولئك وسادتهم .

لقد كان من شأن إلغاء تصوريْ خلود النفس والقدر ، أو على الأقل اضعاف حضورهما وتأثيرهما في البنية الذهنية اليهودية ، الإطاحة بأكبر معقل ليهوه الرب ، ذلك المعقل الذي تمثل بامتلاكه العلم كلياً وجزئياً ، بالكليات وبالجزئيات ، ومن ثم محاسبة «المنحرفين» في الدنيا والآخرة أمام محكمة ربانية . فبدلاً من الارادة الالهية الكلية والمطلقة ، يأخذ الصادوقيون بالقول بارادة الهية لا تتعارض مع الارادة الانسانية وقدرتها على تنفيذ غاياتها بقدر ما تتطابق معها وتتممها وتوازيها . وبذلك ، لم يكن بوسع اولئك أن يدركوا «الرب يهوه» كما هو مقدّم في الآيات التالية ، التي تنطلق من رب كلي الارادة ومطلقها :

«أنا أميت واحيي وأجرح وأشفي وليس من ينقذ من يدي . إني أرفع يدي الى السماء وأقول حيٌّ أنا الى الدهر . اذا صقلت بارقَ سيفي وأخذت بالقضاء يدي رددت الانتقام على مضايقيَّ وكافأت مُبغضيّ . أسكر سهامي من الدماء وسيفي يأكل لحماً من دماء الصرعى والسبايا» [1] ؛

«الرب الحكم هو المحارب عنكم» [2] ؛

«الرب يميت ويحيي يحدر الى الجحيم ويصعد . الرب يفقر ويغنّي يحط ويرفع . ينهض المسكين عن التراب يقيم البائس من المزبلة . . . هو يحفظ أقدام أتقيائه والمنافقون في الظلمة يصمتون لأنه لايغلب انسان بقوته . . . الرب يَدين أقاصيَ الأرض يهب لملكه عزة . . .» [3] .

في تلك النصوص وغيرها ـ وهو كثير ـ يبرز الرب بمثابته قدرة مطلقة ، تتحكم بالكون كلاً وجزءاً ، أي بالماضي والحاضر والمستقبل زماناً ومكاناً ، بحيث يغدو الحديث عن فعل انساني حقاً ليس اكثر من وهم أو من أمر مجازي ؛ إذ «لايغلب انسان بقوته» ، بل بقوة الله وحده . ومن ثم ، فالله هو الذي يحارب

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ٣٢/ ٣٩ـ٤٢ .

٢) الكتاب المقدس ـ سفر يشوع ٢٣/ ٣ .

٣) الكتاب المقدس ـ سفر الملوك الأول ٢/ ٦ـ١٠

ويقود الجيوش ، حين «يخيّل» إلينا أن شعبه هو الذي يحارب وأن كهنوته هو الذي يقود .

هكذا ، تحددت الآفاق اللاهوتية (والسياسية) الكبرى ، التي انطلق منها الصادوقيون ورفضوا عبرها ما رفضوا ، واصلين ـ من خلال ذلك ـ إلى صورة للرب متميزة أساساً عن صورته تلك : إنه الرب الذي يسهم في رعاية شؤون قومه ، ويقدم لهم المشورة في نصوص الشريعة التي قدمها هو لهم عوناً في تنظيم معاشهم ، والتي هي ملزمة بحدود هذا الموقف . مثل هذا الرب يتجلى في نصوص غير تلك التي أوردناها ؛ ومن ذلك النص الهام التالي :

«وقد أشهدت عليكم السماء والأرض بأني قد جعلت بين أيديكم الحياة والموت والبركة واللعنة فاختر الحياة لكي تحيا أنت وذريتك» [1] .

هاهنا نسمع لهجة الخيار الانساني والحرية الانسانية والمسؤولية الانسانية ، ترنّ بوضوح وتشديد ، بحيث يغدو ذلك كله شكلاً بارزاً من أشكال التضييق على الرب (المتعالي والمفارق) ومحاصرته ، ومن ثم إقصائه عن الفعل المباشر في الحياة الانسانية ؛ أو (وهذا احتمال وارد) بحيث يصبح ذلك صيغة من صيغ أنسنة الرب أولاً ، وربْربة الانسان ثانياً . واذا كان الأمر على هذا النحو ، هل يغدو ممكناً أن نقرر وجود ملمح قوي أو ضعيف من ملامح التصور اللاهوتي «الديئي : deistic» الذي بحسبه يبرز فعل الاله في عملية الخلق الأولى فقط ؛ أو وجود سمة من سمات التصور اللاهوتي التوحيدي ، الذي يتحول الرب والانسان ، بمقتضاه ، إلى وجهين اثنين لوجود واحد ؟ لعل مثل هذا وذاك وارد ، ويمكن أن نقرر وجوده وحضوره الواضح ، وإنْ بدلالات ضمنية مضمنة نتبينها في شطر من النصوص «المقدسة» ليس ضئيلاً .

بعد هذا الذي أتيناه عليه ، نرى أنه لم يعد مُلغزاً وغير مفهوم اذا افتقدنا ـ في الترسانة الدينية الصادوقية ـ أية صيغة من صيغ المسيانية (الخلاصية) ، اليهوية أو البعْلية أو التموزية أو الاوزيريسية الخ . . . ذلك لأن الصادوقيين لم يكونوا بحاجة إلى مخلص يأتي من «عالم الغيب» . فهم يرون في أنفسهم ـ وليس في قوة

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر تثنية الاشتراع ٣٠/ ١٩ .

أخرى يهودية أو غير يهودية ـ المخلص على جميع الأصعدة ، بما فيها الاجتماعي والديني . بل ان دلالة ووظيفة «المخلص» تغدوان ، من ذلك الموقع الصادوقي ، مسألتين تتصلان بـ «الراهن» ، وليس بمستقبل ما . وهنا يصح القول بما أطلقه لاحقاً الفيلسوف الالماني لايبنتز : ليس في الامكان أفضل مما هو قائم من العوالم .

إن هذا مجملاً يُري كيف وقفت الصادوقية الدينية والسياسية عائقا حيال نشوء جل التصورات والمشاريع ، التي انطلقت من «الخلاص والمخلص» ودارت في فلكهما ، مثل يوم القيامة (الدينونة الرهيبة) ، والعقاب والثواب ، وظهور المسيح الدجال عشيّةَ ظهور المسيح الرباني ، ودخول العالم في حروب طاحنة ، وكسوف الشمس ، وخسوف القمر ، وما إلى ذلك من المظاهر الكونية الخارقة «راهناً ومستقبلاً» .

إن يهوه الصادوقي هو ، اذن ، تلك القوة الكونية (الطبيعية والانسانية) ، التي لا تبحث عن مسوغاتها الاخلاقية البعيدة في عالم خلاصي يحققه هو نفسه . بتعبير آخر ، انه (يهوه) الصادوقي لايستمد مشروعيته الكونية والاخلاقية أمام شعبه من تقديم بديل مستقبلي لراهن مستنفد . فهو ليس هذا الذي يتحول ، كونياً وأخلاقياً ، إلى فاعل يصادِر على المستقبل باسم راهن جعل منه تجربةَ غِواية . على العكس من ذلك ، يبرز ذلك «الرب الصادوقي» بمثابته رباً ناجزاً فاعلاً من علو . وهذا من شأنه أن يعلق اللحظة التاريخية التراثية والسياق التاريخي التراثي للحدث اليهْوهي ، تعبيراً عن رفضهما بالاعتبارين الكوني والأخلاقي : اننا لا نعيش للتاريخ اللاحق بامتداده التراثي ، وانما نعمل على تمثل الحدث الراهن ، لنصنع منه مسيحاً متجدداً مستمراً ، أي لنعيش لحظتنا المسيحية الآنية ـ المتجددة .

ان انكماش يهوه تاريخياً تراثياً ، ومحافظته على صيغة نهائية ناجزة ، واعتباره الراهن خير الأبعاد الكونية ، ان ذلك كله يقدم لنا التصور الصادوقي اللاهوتي ، ويلخصه في أوجهه الرئيسية . ونحن نستنبط من هذا الموقف ومن موازياته ودلالاته الاجتماعية المشخصة وجهاً هاماً من أوجه الوعي الاريستوقراطي الصادوقي المتّسم بالتمنّع والامتناع عن اكتساب تجليات مستقبلية جديدة له . فكأنما الكمال ، هنا ، متمثل بالثبات والناجزية و «الاكتفاء الذاتي» ، بما يتضمن ذلك من رفض للتحول

وإدانة له . لكن ذلك الانكماش اليهوي التاريخي والتراثي نواجهه وقد تخلخل واضطرب وفقد تماسكه وقدرته على الاستمرار ، حيث ننظر إلى يهوه الصادوقي وهو يفتح أبوابه ونوافذه واسعة طلِقة للعوالم الأخرى ، التي ظلت ـ طوال قرون مديدة ـ مدانة بأنها «الاغيار ـ الغوييم» . والفضل الكبير في ذلك التخلخل المُخصب يعود ، كما لاحظنا في موضع سابق ، إلى الرياح التنويرية العاتية التي حملت ألويتها العملية الثقافية التاريخية الماتي على ذكرها ، وهي الهلّينة . وإذا كنا نشدد على أهمية هذه الأخيرة في السياق القائم ، فإننا لا ننفي أن يكون هنالك عوامل أخرى كمنت وراء التخلخل المعني . لكننا ، هنا ، نرى أنه من الأهمية بمكان أن يُنظر إلى الهلينة في دورها الكبير ، الذي مارسته في حقل التغيير البنيوي والوظيفي للتصورات الرئيسية لليهودية بصورة عامة . فهذا التغيير تمكن من اختراق الستر الصفيقة التي أحاط الكهنوت المهيمن نفسه بها ، تأكيداً منه على مركزية «الشعب المصطفى المختار» وهامشية الغوييم «الحثالة» . (ولايخفى أن وراء مركزية هذا «الشعب» كانت قد كمنت مركزية الطبقة الاريستوقراطية ـ الكهنوتية ـ إزاء جموع الفقراء والمفقرين ضمن هذا الأخير وضمن الغوييم ، على حد سواء) .

إذن ، في تلك الوضعية المركّبة (ذات الأبعاد والاحتمالات المتعددة) ، نتبين عناصر هامة أهمية حاسمة فعلاً في عملية إضعاف وإنحلال الانكماش التاريخي التراثي على صعيد اليهوية الصادوقية ، وذلك لصالح نوع من إعادة الاعتبار لتاريخية يهوه وتراثيته ؛ إنما ـ وهذا يبقى راسخاً ـ من موقع لاإنساني اريستوقراطي .

***

إن الصادوقية ، ديناً وسياسة ، وإن شغلت حيزاً هاماً في الدائرة اليهوية ـ ضمن المرحلة الانتقالية من العصر السابق على التأريخ الميلادي إلى العصر الميلادي ـ فإنها كانت ، بنفس القدر من الأهمية والجدّية ، جزءاً واحداً من هذه الدائرة مجاوراً لأجزاء أخرى لها ومتداخلاً بها ومتصادماً معها . وغني عن التنويه بأن تمايز وتباين الصيغ اليهوية في العقائد الدينية والاتجاهات السياسية للتيارات الأربعة ، التي نُعمل الآن مِبْضع بحثنا فيها ، يتوازيان مع الوضعيات الاجتماعية الطبقية المحدّدة

لها ، ويخترقانها إفصاحاً وإضماراً . بقول آخر ، إن ملاحقة التصور اليهوي - في سياقه الوظيفي وبما يدور حوله من تصورات ومواقف أخرى - تبرز بمثابتها ملاحقةً للبنى الاجتماعية الطبقية والفئوية في صفوف التجمعات اليهودية العبرانية . وهذا ما يسمح لنا بالنظر إلى الأمر المعني على أنه أحد الأوجه الكبرى من العلاقة الطريفة المثيرة والمعقدة بين يهوه من طرف ، وبين «شعبه» المنقسم والمتناقض والمتصادم اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً (اندماجياً) ودينياً ايديولوجياً ، من طرف آخر .

هاهنا ، يُطل الموقف الفرّيسي من يهوه ، من حيث هو توجه وظيفي انطلق من بنية اجتماعية طبقية بعينها ، وعاد إليها تكريساً وتنظيراً . ان الموقف المذكور يبدو لنا اكثر تعقيداً وتركيباً وتلوناً من ذاك الذي واجهناه في الصورة الصادوقية . ولعله بيّنٌ ، في هذه الحالة بما فيه الكفاية ، ان مبعث ذلك كمن - بالدرجة الأولى - في الوضعية السياسية المشخصة التي نهضت على أساسها الفريسية ، تلك الوضعية التي اتسمت بالنوسان والقلق والاضطراب والتراكب ، وانطوت من ثم على متغيرات واحتمالات شتى . فتحدر الفريسيين من أجنحة الطبقة الوسطى ، وتحالفاتهم السياسية مع الصادوقيين (ومن ورائهم الطبقة العليا المتنفذة) ضد الطبقة الدنيا (بوجهها الايديولوجي الديني ممثلاً بالسيلوتيين والاسينيين) تارة ، ومع هذه الأخيرة ضد اولئك تارة أخرى ، ثم بروز هذا وذاك في الموقف من روما ، ان هذا كله منفرداً ومجتمعاً كان - مع عوامل أخرى - من وراء الموقف الفريسي المنوه به توّاً .

ولا سبيل - في معرض الحديث عن الوضع إياه - إلى تجاوز المعطى التالي ، وهو أن تصور الفريسيين حول يهوه لايمكن أن يحدد ويضبط ، بنيوياً ووظيفياً ، بعيداً عن تلك الدائرة من المواقف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . فهنا ، تبرز أطروحتان اثنتان تمثلان المحور الهيكلي المكوّن لذلك التصور . إضافة الى ذلك ، سنلاحظ أن تينك الأطروحتين جسدتا خطاً فاصلاً ، بكثير أو قليل من الحزم ، بين الفريسية من طرف وبقية التيارات اليهودية من طرف آخر .

تقوم الأطروحة الأولى على الاعتقاد بخلود النفس (بمعنى الروح) ، أي باستمرار كينونتها بعد فناء الجسد ، إثر حدوث الموت . وهذا - من موقعه - يستتبع الأخذ بعقيدة الثواب والعقاب الالهيين ، تلك العقيدة التي ترى ان النفوس

الشريرة ، إذ يحل الموت فإنها تدخل حالة مستديمة من العذاب الأبدي ؛ في حين تستمر النفوس الخيرة في نطاق أجساد جديدة ، بحيث يغدو «التقمص» ، بصورة أو بأخرى ، موضوع تساؤل وإثارة . أما الاطروحة الثانية فتتحدد بالاعتقاد الجازم بوجود قدر رباني يتنظم الكون وينظمه ضمن غائية قبْلية ، تحكم مصائر هذا الكون من «أوله» إلى «آخره» . ومن ثم ، فان ما حدث ، تم بمقتضى ذلك القدر ؛ كما أن ما سيحدث ، لايخرج عن ذلك مهما اجتمع من «الإنس والجن» ومن «المسحاء الكاذبين ـ الدجالين» وحاولوا الوقوف في وجهه .

ان تينك الاطروحتين كنا قد واجهناهما في موضع سابق ؛ انما الآن نواجههما في سياق بنيوي ووظيفي آخر ، يتضح من خلال كيفية ظهورهما في شخص الوجود اليهوي الرباني ، أو ـ ربما بتعبير أدق ـ في ظهور هذا الأخير عبرهما .

كان الموقف الديني والسياسي ، كذلك هنا ، قلقاً وغير مستقر ، وخاضعاً في غالب الأحيان للتحول، متوافقاًبـذلك مع قلق وعدم استقرار وتحول الوضعية السياسية في الداخل والخارج . وعلى هذا الصعيد ، كان على تصورات المخلص والخلاص ويوم الدينونة والثواب والعقاب الخ . . . أن تخضع لتلك الوضعية ، وتمتح آفاقها واحتمالاتها منها . ومن طرف آخر ، نلاحظ أن تلك التصورات نفسها أسهمت في ضبط وصوغ هذه الأخيرة وتكريسها سلباً أو ايجاباً . فلقد عمل الفريسيون على ابراز «يهوه» ، من حيث هو مخلص يدعو إلى تجاوز هذا العالم ، الذي أضحى ـ بمقتضى الموقف الفريسي ـ مفعماً بالفساد والظلم والطغيان . وقد ظهر التشديد على هذه الحالة ، حيث كانت مراحل التأزم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والعسكري ، التي مر بها الفريسيون في علاقاتهم مع غرمائهم الصادوقيين وحلفائهم الرومان .

وإذا وضعنا في الاعتبار ما واجهناه لدى الصادوقيين من مواقف تتصل ، خصوصاً ، بنفيهم لتصورات المخلص وخلود النفس والقدر (المصير) الرباني ، فان الفريسيين يظهرون أمامنا ـ في الحالة التي نحن بصدد البحث فيها ـ بمثابتهم ايديولوجيين (فقهاء) مسيانيين ، بصيغ متميزة . ذلك لأنهم ـ وقد انحدروا أساساً وإجمالاً من الطبقة المتوسطة الميسورة ، الحائزة على أقنية وأدوات التعليم والتعلم

والاستنارة الرئيسية والكبرى ، في حينه ـ كان بمتسعهم أن يمنحوا المسيانية تعبيرات وصيغاً شيقة وفاعلة في الأوساط الواسعة من الجمهور اليهودي المتوسط والأدنى . ومما يلفت النظر حقاً أن كتّاب «النصوص المقدسة» وأساتذة «الشريعة الموسوية» ومؤوّليها والحافظين لـ «نقائها» كانوا من الفريسيين [1] . وهذا ، بحد ذاته ، يمثل عنصراً هاماً وخطيراً من عناصر السلطة الدينية (والسياسية) ، التي مارسها هؤلاء في الحياة اليهودية العامة . ويلحق بذلك ، بطبيعة الحال ، أن الفريسيين ، تخصيصاً ، استطاعوا ـ من المواقع الآنفة الذكر ـ أن يؤثروا تأثيراً فاعلاً ومباشراً في صوغ «الوعي الاجتماعي» اليهودي في احدى أهم حلقاته ، وهي تلك التي تمثلت بالايديولوجيا الدينية ذات الانتشار الواسع والعميق في الأوساط اليهودية ، الفقيرة والمفقرة خصوصاً .

وإذا كان الفريسيون قد امتلكوا بأيديهم زمام اللحظة الذهنية الدينية ، فإن الصادوقيين كانت لهم الكهانة المباشرة . ومن هذا الموقع ، برزوا (الفريسيون) من حيث هم كهان المعبد غير المرئيين والحريصون ، بتشبث ، على المحافظة على مبادىء العقيدة والعبادة والزام الآخرين بها . ولاشك أن هذا الموقع وإن كان أقل بروزاً على الصعيد الديني الذهني ، إلا أنه كان اكبر فاعلية وتأثيراً في السلوك الجماعي العام للمؤمنين . ويمكن القول ، بمزيد من التخصيص والتدقيق ، بأن الفريسيين كانوا في الموقع الذي سمح لهم بالتغلغل في حياة الفئات المثقفة ضمن الطبقة الوسطى وشريحة من الطبقة العليا ، وكذلك لدى جمع من المؤمنين من الطبقة الدنيا ؛ بينما ظل تأثير وفاعلية الصادوقيين محصوراً ، بالخط العام الرئيسي ، في نطاق الطبقة العليا ، أي في حدود «الوجاهة العامة» ، المتصلة بالقيام بالمراسم الدينية المباشرة [2] .

وقد أتاح ذلك الوضع للفريسيين أن يوطدوا مواقعهم بطرق «غير رسمية وغير

---

1) يكتب سبينوزا، حول ذلك ما يمكن أن يكون له أهمية كبرى في فهم نصوص «العهد العتيق» . فكُتب هذا العهد ، حسب الفيلسوف المذكور ، «جرى اختيارها من كتب كثيرة ، وجمعت أخيراً واعتُرف بها بمقتضى ما قدمه فريسيون من خبرة (نصيحة) على هذا الصعيد» .

Baruch Spinoza: Der Theologisch- Politische Traktat- a.a.O.,S.224)

٢) انظر في ذلك : Martin Robbe- Der Ursprung des Christentums, a.a.O., S.59.

مباشرة غالباً» وعلى مختلف الأصعدة وكذلك باتجاه معظم الاحتمالات والآفاق ، بحيث كان على الصادوقيين أن يحسبوا حسابهم في كلتا الحالتين الرئيسيتين ، الهدوء والاضطراب . وبطبيعة الحال وكما هو بينّ ، لم يكن لتصور المخلص (المِسيّاس) أن يكتسب صيغة حازمة وكفاحية عميقة . فالوضعية كانت مترعة باحتمالات المساومة والتنازل والضعف والاغراءات ، وكذلك المخاوف أمام ماقد يحدث ، أي أمام «مالايمكن معرفته مسبقاً» . ولقد وردتنا نصوص إنجيلية تتحدث ـ بطريقتها اللاهوتية الخاصة ـ عن موقف أولئك الانجيليين ، الذين وقفوا ضد الفريسيين بسبب انكارهم «مسيحية» يسوع . فلقد رأوا فيه مجدّفاً هرطيقاً ، ليس إلاّ ، ينبغي مكافحته وايقاف تأثيره في عقر داره ، قبل أن يستفحل أمره :

ودخل يسوع «المجمع أيضاً وكان هناك رجل يده يابسة . وكانوا يراقبونه هل يشفيه في السبت لكي يشكوه . فقال للرجل اليابس اليد قم الى الوسط . ثم قال لهم أخيرٌ أن يُفعل في السبت أم شر أن تخلّص نفسي أم تُهلك . فصمتوا . فأدار نظره فيهم بغيظ وهم مغتم لعمى قلوبهم ثم قال للرجل أمدد يدك فمدها فعادت يده صحيحة . فخرج الفريسيون وللوقت تآمروا عليه هم والهيرودُسيّون لكي يهلكوه . فانصرف يسوع مع تلاميذه الى البحر . . . وأما الكتبة [1] الذين نزلوا من أورشليم فقالوا ان فيه بعل زبوب وإنه برئيس الشياطين يخرج الشياطين» [2] .

وانجيل متى يحدثنا عن الخصومات التي غالباً ما كانت تحدث بين الفريسيين و«يسوع المسيح» ، وكذلك بين هذا والصادوقيين ، الذين كانوا ـ في حال كهذا ـ لايتأخرون عن التحالف مع الفريسيين ضد ما يعتبرونه ، ولو الى حين ، عدواً مشتركاً يجب ايقاف تأثيره في أوساط الفقراء المتعاظمة :

«وفي ذلك اليوم دنا الصَّدّوقيّون الذين يقولون بعدم القيامة وسألوه . قائلين يامعلم قال موسى إن مات أحد وليس له ولد فليتزوج أخوه امرأته ويُقمْ نسلاً لأخيه . . فأجاب يسوع وقال لهم قد ضللتم لأنكم لم تعرفوا الكتب ولا قوة

---

١) أي الفريسيون .

٢) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس مرقس ٣/ ١ ـ ٧ ، ٢٢ .

الله . . . ولما سمع الفرّيسيّون أنه قد أفحم الصدوقيين اجتمعوا معاً»[1] .

هكذا ظهر الفريسيون خصوصاً عنيـدين لـ «المخلص يسوع» ، محاججين له بنصوص «الكتاب المقدس ـ الشريعة الموسوية» ، يعملون على احراجه وتعجيزه ، وعلى اظهاره بمظهر العجز والخذلان أمام المتحلقين حوله . وكان هذا أحد وجهين للمسألة المطروحة هنا . أما الوجه الثاني فقد تمثل في المعطى الهـام والخصـوصي التالي ، وهو أنهمَ لم يكونوا يرفضون تصوريْ «الخلاص» و «المخلص المسيح» ، من حيث الأساس العام وعلى عواهنه ، بقدر ما كانوا من ذوي المواقف المضطربة القلقة ، وكذلك المساومة بكثير أو قليل من الخِفة . فمن طرف أول ، يأخـذون بالنصوص الشريعية ويستنطقونها للوصول الى ما يؤيد تصور «خلاص العالم» ، مستخدمين في ذلك طرائق شتى من التفسير والتأويل والاجتهاد . ولكنهـم ـ من طرف آخر وبالمقابل ، لا يعملون بها إلا في الحالات التي لا يجدون أنفسهم فيها ملتزمين بمواقف محددة تمسّ مصالحهم وامتيازاتهم الاقتصادية وتنظيمهـم السياسي الديني . وهذا ما كان من شأنه أن أدخلهم ـ في حالات عديدة ـ في مواقف كثيرة من النفاق والرّياء والادعاء ، وإن جعل منهم ، من ثم في نظر الآخرين ، عصاة مارقين مراوغين مكابرين ، وأعداء للمسيح المخلص والخلاص . وجدير بالذكر أن هذا الموقف عقد الرؤية الخلاصية في أعين الكثير من الفقراء والمفقرين ، الذين وجدوا أنفسهم تحت تأثير اولئك (الفريسيين) .

ومن أجل تحديد الصورة الفريسية انجيلياً ، لنقرأ الوصف التالي الذي يطلق عليهم بكثير من الدقة والوضوح :

«حينئذ كلم يسوع الجموع وتلاميذه . قائلاً ان الكتبة والفريسيين جالسون على كرسي موسى . فمهما قالوا لكم فاحفظوه واعملوا به وأمّا مثلَ اعمالهم فلا تعملوا لأنهم يقولون ولا يفعلون»[2] .

ولابـد من الاشـارة ، في هذا السياق ، إلى أمر ذي بال ويستحـق انتبـاه الباحث ، وهو أن تصور «المخلص» يكتسب ، لدى الفريسيين ، شخصية تنبىء

---

١) الكتاب المقدس ـ انجيل ربنا يسوع المسيح للقديس متى ٢٢/ ٢٣-٢٤، ٢٩، ٣٤ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٣/ ٣ .

عن وجود بعض الميول الشعبية ، الديموقراطية ، مما يلقي ضوءاً على الانتشار الذي كانت الاتجاهات الفريسية تلقاه ، في حالة أو أخرى ، ضمن صفوف الجمهور اليهودي الفقير والمُفقر ومما ساعد على ذلك اسلوب معيشتهم . فقد «كانوا متزوجين ، ويعيشون الحياة اليومية العادية» [1] . وعلى ذلك ، فهم بدلاً من أن يأخذوا بتصور المخلص «الواحد الأعظم» ، الذي يمسح الآلام والطغيان من العالم حين «يحين الوقت» ، يلحون على أن كل «المعلّمين والمدبّرين» ـ وغيرهم من «الأنبياء» و «المصلحين الذين يُدخلون أنفسهم في دائرتهم ـ يمكن أن يقوموا بمهمات ووظائف المخلص المنجّي . وهذا الموقف لعله ينفضّ ويغدو مفهوماً ، في أبعاده وحدوده الفريسية ، إذا أعدنا للذاكرة ما قلناه ، من قبل ، من أن الفريسيين كانوا هم المستحوذين على المراكز الأساسية لتعليم «الشريعة الموسوية» وتقديمها مفسرّةً مؤوّلة ؛ وكانوا ـ من ثم ـ في موقع المهيمن على عملية التنظير الايديولوجي (الديني) ، وكذلك السياسي في حالات كثيرة . ومن هنا ، كان من المرجح أن نتبين في التيار الفريسي ميلاً أو نزوعاً باتجاه حدٍّ ما من العقلانية ، أو من عقلنة النصوص الشريعية ، أو ضبطها ـ على الأقل ـ ضبطاً ذهنياً منسّقاً ، مما أوجب الاعتقاد بإمكانية فهمها ومناقشتها في أوساط المؤمنين .

فمن الملاحظ أن في التأكيد الفريسي على تعدد المصادر والمواقف والأقنية ، التي تمر بها «الشريعة الموسوية» ، شكلاً ما من أشكال الحدّ من الجموح الكهنوتي النخبوي على صعيد الجمود في فهم تلك الشريعة ، والنظر إليها على أنها ذات بعد واحد تؤخذ دفعةً واحدة وبرمّتها . وكما هو ملاحظ ، فان من شأن هذا القول أن يؤدي إلى النظر للفريسية على أنها متميزة ، نسبياً ، عن ذلك الفهم الكهنوتي ، الذي ظهر في مراحل سابقة من الوجود اليهودي ، وكذلك ـ وهنا المفارقة المدهشة ـ لدى التكونات المسيحية الخلاصية الباكرة . ذلك أن هذه الأخيرة أخذت تلح على «الواحد الأعظم» ممثّلاً بـ «يسوع المسيح» ، واصلةً الى ذلك إما عن طريق الافصاح عن ضرورة إبعاد «الناموس الموسوي» القائم على «ختان اللحم» واستبداله بـ «كلمة

---

1) الأب الياس زحلاوي : حول الانجيل و «انجيل برنابا» ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩١ .

يسوع» المتمخضة عن «ختان القلب» ، وإما بتفسير وتأويل مواضع منه على نحو يقود إلى ذلك «الواحد الأعظم» .

ان ذلك التوجه الفريسي ، الشعبي المستنير بدرجة أو بأخرى ، نستطيع أن نستنبط ملامحه أو بعضاً منها عبر تقصينا للدلالات الوظيفية والبنيوية ، التي تنطوي عليها أمثال الأقوال التالية :

«كل أعمالهم يصنعونها رئاءً أمام الناس فيعرضون عصائبهم ويعظمون أهدابهم . ويحبون أول المتكآت في العشاء وصدور المجالس في المجتمع . والتحيات في الأسواق وان يدعوهم الناس معلّمين . أما أنتم فلا تُدعوْا معلمين فإن معلمكم واحد وانتم جميعاً اخوة . ولا تدْعوا لكم أباً على الأرض فإن أباكم واحد وهو الذي في السماوات . ولا تُدعوْا مدبّرين لأن مدبركم واحد وهو المسيح . . . الويْل لكم أيها الكتبة والفرّيسيون المراءون فإنكم تغلقون أبواب السماوات في وجوه الناس . . . من أجل هذا ها أنا أرسل اليكم أنبياء وحكماء وكتبة فمنهم من تقتلون وتصلبون ومنهم من تجلدون في مجامعكم وتطردون من مدينة الى مدينة» [1] .

وتبقى ملاحظة تتصل بالعلاقة بين الفريسيين من جهة وبين «الخلاص» على يد «مخلص أوحد أعظم» من جهة اخرى . فلقد أشرنا فيما سبق إلى أن أولئك قد جسدوا على الصعيد الذهني الديني موقفاً شعبياً مستنيراً ، إذ طرحوا تصور الخلاص عبر جهود متعددة من «المعلمين» و «المدبّرين» ، قاد ـ بدوره ـ إلى توسيع رقعة الوعي الخلاصي واثارة حدّ ما من الثقة في الفعل الانساني الاجتماعي ، دون أن يكون هنالك ، بالضرورة ، شخص بعينه يعلن ان الخلاص يتم على يديه . وبتعبير آخر يمكن القول ، ان الفريسيين أوصلوا الموقف الذهني الديني إلى حدود وعي ذاتي جماعي ، يخاطب المجموع بقدر ما يخاطب الفرد . بيد أن الوجه الواقعي العملي للمسألة كان قد اختط طريقاً آخر مختلفاً عن الطريق الفريسي : ان إسقاط المشروع اليهوي الطقوسي والجيتوي لم يكن ممكناً بصورة حازمة إلا عبر **«فعل اعجازي»** يلح على نقضه ، من حيث الأساس الكلي (لاطقوسية بل جوّانية ، ولا

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٣/ ٥ـ١٠، ١٣، ٣٤ .

جيتوية بل انفتاح وتفتح) . أمّا «إعجازية» هذا الفعل فقد برزت على أنها البديل عن ذاك المشروع بسببٍ من أن حلاً عادياً واقعياً لمخلفات اليهودية اليهوية لم يكن وارداً وممكناً . فلقد «ظهر» الأمر خارقاً ، اعجازياً ، فوق طاقات كل البشر ، الذين غدوا ـ على كل حال ـ مفسَدين ومفسِدين .

ومع ذلك ، استطاعت الفريسية ، بإثارتها الوعي الخلاصي الجمعي والفردي أن تهيء أرضاً خصبة ، بالذات ، لنشوء «المخلص الأوحد الأعظم» . وهذا ما يطرح علينا ، مرة ثانية ومن زاوية اخرى ، السؤال حول المصداقية الواقعية والتاريخية لـ «يسوع المسيح» ، تلك المصداقية التي قد تتبخر لصالح مصداقية واقعية وتاريخية تُلحَق بما يمكن أن نعبر عنه بـ «الوضعية اليسوعية المسيحية» ، التي قادت إلى نشوء المسيحية . هذا الرأي يلقى دعماً ليس فقط في نتائج مجموعة من الدراسات التاريخية الدينية ، التي كنا قد أتينا على بعضها في سياق سابق وبالقدر الذي يقتضيه البحث ؛ إنه يجد مثل هذا الدعم أيضاً في «النصوص المقدسة» نفسها . ففي تلك المرحلة الانتقالية شهدت المنطقة المعنية عدداً كبيراً من «المسحاء» ، الذين استمدوا مشروعيتهم من تلك «الوضعية اليسوعية المسيحية» ، بالضبط [1] .

ذلك هو ، بصورة رئيسية وعامة ، التصور المسياني الفريسي ، بما يثيره من احتمالات متعددة ، تضفي عليه مزيداً من الأهمية بالمعنى السلبي والايجابي ، أي بمعنى الأخذ به أو رفضه مع تقديم بديل عنه . وإذا كان من المقبول أن نجد في ذلك التصور ماقد يكون إرهاصاً للتصور المسياني الذي كان مطروحاً في حينه على بساط البحث الاجتماعي والديني ، فإن وجهاً آخر للمسألة يجعلنا نتحفظ بعض الشيء حيال هذا الرأي . ذلك هو أن الفريسيين ظلوا يحتفظون بالموقف اليهودي الكهنوتي المنوه به سابقاً والذي واجهناه ممثلاً بما أطلقنا عليه «عقدة حضارية» إزاء المجتمع الكنعاني الزراعي ، أي الموقف من «الغوييم» بصورة عامة .

---

١) نقرأ ، مثلاً ، في انجيل متى مايلي (نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٤/ ٢٤) :
«فسيقوم مسحاءُ كذبةٌ وأنبياء كذبة ويعطون علامات عظيمة وعجائب حتى إنهم يُضلّون المختارين إن أمكن» .

فلقد فهم الفريسيون تحت حد «الغوييم» ليس الأغيار من الشعوب الأخرى ، «غير اليهودية» ، فحسب ، بل اعتبروا ، كذلك ، الاختلاط بالفئات والطبقة الفقيرة من جمهورهم أمراً مهيناً ، ينبغي أن يتجنب في الحدود الضرورية . أما هذه «الحدود» فتمليها التحالفات والتحركات التي تنشأ في سياق النشاط السياسي والايديولوجي (الديني) في الداخل والخارج . وهذا ما جعل موقفهم الإتني مخترقاً من موقفهم الطبقي الاجتماعي ومتشابكاً فيه ، بحيث ظهر الاثنان وجهين لوضعية واحدة . وفي الواقع ، فقد كانوا ، على صعيد الحياة الاجتماعية العامة ، يتحاشون مثل ذلك الاختلاط ، متوافقين ـ في ذلك ـ مع لقبهم : فريسيين . فهذا اللفظ ينحدر من الجذر اللغوي«Parasch» ، الذي يعني «انعزاليين» أو «انفصاليين» [1] .

فالموقف الفريسي ذاك من «الأغيار» أضعف ، والحال كذلك ، إلى حد ملحوظ من مخزون مشروعهم المسياني ، الذي واجهناه ـ في أحد أبعاده ـ شعبياً مستنيراً ، والذي لعله أثار من المشكلات وحرض على التفكير فيها اكثر مما قدم من حلول لها . ذلك لأن تجاوز الموقف الجيتوي من «الأغيار» عبر موقف «أممي» منهم مثل شرطاً أسياسياً ـ ضمن شروط أخرى ـ للانتقال الى المشروع الديني الجديد ، المسيحية .

***

إذا كنا قد تعرفنا إلى التصور الفريسي المسياني في أبعاده وآفاقه البنيوية والوظيفية فوجدناه موقفاً مضطرباً ومُشكَلاً ، فاننا على صعيد التيار اليهودي الديني الثالث ، السيلوتي ، نكون وجهاً لوجه أمام ظاهرة مسيانية مثلت ـ في حينه ـ تحولاً كبيراً وعميقاً باتجاه المسيحية . ولعل المسيانية السيلوتية اقتربت ، في أهميتها ، من نظيرتها لدى الاسينيين ، بحيث اسهم ذلك ـ مجتمعاً ومجملاً ـ في إحداث منعطف حاسم على صعيد المسألة المطروحة ، وقاد ـ من ثم ـ إلى الآفاق الرحيبة الجديدة .

كان السيلوتيون قد انطلقوا ، في أصل الموقف ، من أن مخلصا سينبثق من بين صفوفهم هم أنفسهم ، يعيد للعالم العدل والسعادة المفقودين ، ويمكّن ، من

---

1) Prosper Alfaris: Die sozialen Urspruenge des Christentums- a.a.O.,S. 51.

ثم ، لقوى العدل والسعادة في هذا العالـم . لقـد كانـوا ، كما اتضـح من قول سابق ، فقراء الجمهور اليهودي المضطهـدين من سادتهـم الاريستوقـراطيين ومن الرومان ، في آن واحد . ومن هنا ، لم يكن متوقعاً أن يشغل «يهـوه» السيلوتـي مكاناً ما خارج الدائرة الخلاصية (المسيانية) ذات البعـد الاجتماعي والاقتصـادي والسياسي الكفاحـي . ان «المخلص» اليهـوي الجـديد ، ذا الملامـح والقسمات السيلوتية ، نيطت به ، من قبل أولئك «الظامئين الى الخلاص» مهمـة كبـرى ، بل المهمة الكبرى الحاسمة ، في حينه ، ألا وهي تصديع «القديم» وبناء «الجديد» . ذلك ما كان قد تجسد بـ «يشوع» ، المسيح الجديد ، الذي «سيمسح» الآلام بقدر ما سيكون هو نفسه «الممسوح» من يهوه الرب ؛ بل لعلنا نقول ان يشـوع هذا كان مدعواً إلى أن يمارس لدى «شعبه ، الفقـير هذه المرة» دور «يهـوه جديد» ، أو أن يتقمص شخص يهوه ، بعد أن خذله يهوه التاريخي (رب الجنود والقتلة والأثرياء) ، أي رب الصادوقيين والفريسيين ومَنْ قَبْلهم . ولعلنا نعيد بناء هذه الصيغة بصيغة أخرى محتملة ضمن السياق السيلوتي العام ، وهي ان «يشوع ـ يسوع» ذاك كان مدعواً الى القيام بالدور الجديد ، بعد أن خذله جمهورُه من عِلية القوم (الكهنوت الاريستوقراطي) ، حيث «فسخوا» ـ بأعمالهم الشائنـة والوضيعـة ـ «وثيقـة العهد» التي أقامها بينه وبينهم . فلقـد طفـح الـكيل ووصـل السيل الزبـى ، وأصبـح «الكون» من الانتفاضة الكبرى قاب قوسين أو أدنـى ؛ فاقتـرب ، بذلك ، يوم الديئونة الرهيب ، يوم القيامة ، حيث تشق فيه الأجداث قبورها لتمْثل ، مع كل من بقي في العالم ، أمام الديّان والمخلص ، أمام «الأب وابنه» . ان في ذلك اليوم المشهود لابد وأن يُنتقم الانتقام الهائل من أولئك الكهنة والفجَرة

«وملوك الأرض والعظماء (الذين) ائتمروا على الرب وعلى مسيحه» [1] .

مـن هنـا ، نفهـم البواعـث العميقـة التـي كمنـت وراء تلك الحـركات والانتفاضات ، التي اندلعت كألسنة النيران بقيادة «مسحاء» متحدرين من كل فج عميق وعلى امتداد النصف الأول من القرن الأول الميلادي . فنحن نجد أنفسنا ، هاهنـا ، في جو مفعـم بالتململ والاستياء والقلـق والتحفـز ، وكذلك باليأس

---

١) الكتاب المقدس ـ سفر المزامير ٢/٢ .

والإحباط ، ولكنْ أيضـاً ، بل خصوصـاً ، بالأمـل والرجـاء في ظهـور «المخلص الأعظم» أخـيراً . حول هذه الوضعية الخصبة مسّيانياً حتى حدود عظمى ، يخبرنا فلافيوس يوسفوس مايلي : «كذلك اثناء الفترة التي كان فيهـا فادوس سيد أرض اليهودية ، حرض أحد المخادعين ـ واسمه ثيوداس ـ تجمعاً كبيراً من النـاس على التوجه نحو الاردن بما يمتلكون . وقد أعلن عن نفسه بأنه نبي ، وأكد بأنه قادر من خلال قوة الكلمة على تقسيم مياه الأردن ، وعلى التمكين لعبورها من قبل تابعيه . فمن خلال مثل هذه الخزعبلات استطاع أن يضلل الكثير منهم» [1] .

إن كلام يوسفـوس ذلك يتصل بالحركة المسيانية ، التي ازدهرت ، على نحو خاص في عامي ٤٥ و ٤٦ ميلاديين ، أي في إحدى اللحظات التاريخية الكبرى التي قادت إلى الحدث الجلل ، المسيحية اليسوعية . ومن دواعي تعميق النظر إلى تلك «اللحظات» والبحث فيها ، من الهام أن نذكر أن المؤرخ اليهودي الأنف الذكر ، يوسفـوس ، يخبرنـا عن المزيد من مثـل تلك الأحـداث الزائفـة ـ الحقيقية وذات الدلالات الخطيرة بالنسبة إلى المشروعية التاريخية والتراثية لنشوء المسيحية . فهذه الأخيرة قادها مسحاء «مضللون مخادعون» ملأوا الأرض صراخاً ، وخلقوا حولهم تجمعات بشرية من المشردين و «السفلة» ، الذين ضاق بهم الأفق ، فلاهم يموتون ولاهم قادرون على العيش . وهو يشير ، بصورة مخصصة ، إلى تلك الشخصية التي دخلت التاريخ الخلاصي (المسياني) تحت اسم «النبي المصري» . لقـد تحلق حوله ثلاثون ألفاً من «المفلوكين» البؤساء الجياع ، الذين لم يكونوا ليملكوا شيئـاً سوى الانتظار ، انتظار هذا النبي أو نبي «آخر» . فلقد فقـدوا كل شيء في هذا العالم ، بما في ذلك الرجاء في أن يكونوا شيئاً . ومن هنا ، فقد تسمرت انظارهم ، خاشعين متحفزين ، باتجـاه «المخلص الحبيب» ، الـذي سيمـلأ الأرض «عـدلاً ومحبة» ، بعد أن امتلأت «ظلماً وقسوة» .

لقـد كان ذلك على غاية الأهمية السيكولـوجية في تحديد وضبـط وتـوجيه القدرات الهائلة التي كانت ترعى وتحمي وتحفز كل ظاهـرة مسيانية ، مهما كانـت مصداقيتها الذاتية . ويمكن القول بأن تلك الوضعية قد لا تكون انطوت على شيء

1) Flavius Josephus: Juedische Altertuemer- XX,5.1.

هام آخر سوى أنها شكلت قدرة بشرية مرموقة لانتاج «الجديد» ، هذا الجديد الذي كان عليه أن يختبر نفسه أولاً وأخيراً عبر تلك السيكولوجية البشرية العارمة . وهنا ، يصح القول بأن السيلوتيين كان لهم ، في ذلك ، قصب السبق باتجاه ضبط وتوجيه تلك الوضعية وتحويلها الى فعل اجتماعي واقتصادي وسياسي مشخص ، وكذلك عسكري صدامي . لقد انتقلوا إلى مستوى الهجوم على بيوت ومعاقل الأغنياء والأثرياء من ملاّك الأرض والمصارف والعقارات ، ناهبين منها كل ماتطاله أيديهم الخشنة الهادرة ، غير متهيبين القتل والاغتيال واحداث الرعب والارهاب في صفوف «الخصوم التاريخيين» : لقد دقت الساعة ، ساعة الخلاص ، لقد اقتربت الساعة ، بل حلّت وأذنت ، وما على «اعداء الخلاص» إلا أن يذهبوا إلى الجحيم !

وهنا ، تبرز أمام أعيننا الواقعة التاريخية التالية ذات الخصوصية التراثية الوظيفية البارزة على صعيد ما نحن في سبيله ؛ تلك هي لجوء السيلوتيين إلى استلهام حدثٍ رأوه كبيراً عظيماً في تاريخهم (تاريخ اليهود) ، وهو ذلك الذي انجزه ملك يهودا من القرن السادس قبل الميلاد . أما الحدث هذا فقد تجسد بشخصية «يشوع» [1] ، بصفته حالة هامة وذات خصوصية بيّنة في التاريخ اليهودي ، من وجهة نظر السيلوتيين . فلقد اعتبر أن هذا الملك قاد مملكته (يهودا) إلى الحدود العليا النهائية من الازدهار .

لقد عمل السيلوتيون ، الذين أتوا متأخرين كثيراً عن يشوع إياه (في النصف الأول للقرن الميلادي) ، على تحويله إلى بطل خلاصهم الجديد ، إلى مسيح الآلام الجديد . ولكنهم إذ فعلوا ذلك ، فإنهم أوصلوه إلى حدوده الخلاصية (المسيانية) القصوى . وقد تم ذلك الفعل الاستلهامي التراثي على نحو جُعل ، بمقتضاه ، من حدَث يشوع التاريخي الحدثَ الأعظم باتجاهين اثنين متضايفين بشكل قطعي ، اتجاه الخلاص واتجاه الفاجعة ، **الفاجعة من أجل تكثيف كل الحوافز الرهيبة لاستحداث الخلاص والتمكين له ، والخلاص من الفاجعة بوضع حدٍّ مطلق لها .** وهذا ، من طرفه ، يضعنا أمام جدلية لاهوتية خلاصية استطاع السيلوتيون على أساسها أن يدركوا المسوغات الكبرى لـ «الخلاص الكبير» .

---

١) انظر في ذلك : Martin Robbe- Der Ursprung des Christentums, a.a.O., S. 63.

من موقع تلك الوضعية التاريخية والتراثية الدينية الإشكالية ، تولّد الالتباس التاريخي التراثي الشهير والخصب بدلالاته واحتمالاته الايديولوجية (الدينية) : اندغام يشوع بيسوع ، وولادة يسوع المسيحي . لقد ترجم الاسم إلى اليونانية ، لغة الهلّينة المظفَّرة والصاعدة قُدماً، في حينه ، باتجاه الهيمنة والشمول الثقافيين ؛ فطغت الترجمة على الأصل . وإذ حدث ذلك ، فان الترجمة اعتُبرت أصلاً ، بالمعنى الدلالي الثقافي . لم ذلك ؟ يمكننا أن نجيب على سبيل الافتراض المدعم تاريخياً وتراثياً ، بأن يسوع لم يمثل التباساً بالدرجة الأولى ، وإنما جسّد الإيقاع الجديد للدين الجديد . وفي هذا ، لا نرغب القول بتغييب الخصوصية المحلية التي انطوى عليها ذلك الدين في بداية الأمر وتجلى هو نفسه فيها (في البقعة الفلسطينية الكنعانية تحديداً) . وهذا ، بدوره ، يسمح لنا أن نقود المسألة إلى النقطة التي نعلن فيها بأن «يسوع» لم يعد يمثل التباساً لغوياً ، بقدر ما أضحى يقدم في شخصه بؤرة التحول الجديد من عالم قديم مستنفذ حتى الثمالة إلى عالم جديد واعد ، بطريقة دينية ترميزية . ان يشوع ذاك ويسوع هذا كليهما أضحيا العنوان الكبير الجديد للخلاص ، وتجسيداً للمخلص الجديد الأعظم . وإذا كان ذلك قد تمثل بالتباس تاريخي تراثي ، فإنه وضعنا ، بنيوياً ووظيفياً ، أمام الحدث الجديد بشخص عتيق . لقد غدت الأزمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والروحية ذات أبعاد بلغت الأقصيين ، السطح والعمق . ان ازمة المجتمع العبودي الامبراطوري الكبير ، وأزمة المجتمع الكنعاني المشاعي القروي المحاصر من روما العبودية ومن جحافل اليهود العائدين من بابل ومن جموع أخرى تحدرت من مابين النهرين ومصر ، إن ذلك ، مجتمعاً ، كان قد مثل بواعث وحوافز عميقة فاعلة لـ «اليشوعية ـ اليسوعية» الجديدة ، التي اكتسبت ـ والحال كذلك ـ أمداء عالمية (أممية) حقاً .

على هذا النحو ، تبلورت المصائر الجديدة لـ «يهوه» ، وتحددت الاحتمالات التي كان عليه أن يواجهها . فهذا وقد دخل في طور الشيخوخة والاحتضار والاستنفاد التاريخي التراثي ، تتاح له ، الآن ، امكانات لاستعادة شبابه مجدداً ، وذلك بصيغة تحمل على الاعتقاد بأنه «سيخف لمساعدة» الخلاصيّين في مأزقهم . وعلى ذلك ، فإنه لم يكن متوقعاً منه أن يفعل غير ذلك ، أن ينكث عهداً متجدداً

بينه وبينهم . لماذا ؟ لأن هؤلاء هم الذين يرغبون فيه ، وهم الـذين يريدون أن يقوّلوه إيّاه (أي الخلاص) ، وهم الذين يصنعونـه وفـق مطامحهـم واحتياجاتهـم وآفاقهم المسيانية ؛ وبكلمة ، لأنهم فقدوا كل شيء في هذا العالـم المشـخص ، ويصنعون منه المدخل إلى العالم «الآخر» ، الذي يمتلكون فيه كل شيء .

إن «يهوه» العتيق هو نفسه الذي يتجسد في «يهوه جديد» إسمه «يشـوع» . واستبدال الاسم باسم آخر حمل في طياته اتجاه استبدال البنية والوظيفـة العتيقتـين بأخريين جديدتين . وجدير بالملاحظة أن التجسيد ، هنا ، لايعني «الابتلاع» ، بقدر ما يدلّ على تحـول بنيوي ووظيفـي اقتضـاه الموقف الدينـي (الايديولوجـي) المستجد ، ومِنْ ورائه الوضعية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المشخصة . وعلى أساس ذلك ، غدا مقبولاً ومفهوماً ومطلوباً أن يكون معنى «يشوع» منطـوياً على العناصر أو على العنصر المطلوب في العملية المعْنية . وإذن ، فيشوع يعني «يهـوه يُساعد» ، ولايمكن أن يكون غير ذلك ، كما لا يجوز إلا ذلك .

***

ان «مساعدة يهوه» تلك تغدو أمراً أكثر إلحاحاً ، و «قَـدَراً» اكثـر حضـوراً ومباشرة على أيدي المتضرعـين المعتكفـين ، الـذين سيدخلـون التـاريخ اليهـودي المسيحي تحت اسم «الاسينيين» . فهؤلاء ، الذين فقدوا ، بكل المعاني وضمن كل الاتجاهات والآفاق ، الأمل في عصرهم «المروع» (القرن الأول قبل الميلاد والنصف الأول من القرن الميلادي الأول) ، وجدوا أن الحل (الربّانـي) الأمثـل يكمـن في الانسحاب حثيثاً من مجتمعهم النغل الآبق ، وفي الاعتكاف في عالم آخر متوحد ، لم تره العيون المبصرة الفاجرة ، ولا تستطيع أن تراه . ففي هذا العالم وحده تتاح لهم ان يمارسوا حياتهم كاملة وخالصة لـ «وجه الرب» ، الـذي سيقـدم ـ في هذه الحال ـ مساعدته لهم . أما أنْ يكون الأمر كذلك ، فبسبب من أن المرء في ذلك العالم «المتوحد» يتمكن ـ بقواه الذاتية ـ من خلق حوافز مباشرة عظمـى لظهـور الرب ، الذي سيرى أن هنالك من الجهود التي يبذلها جمهوره ما يدعوه ، حقاً ، لأن يقابلها بـ «ظهور» جديد له . في مقدمة تلك الحوافز والجهود يبـرز «التعميد

بالماء المقدس ، ماء الحياة» ، و «المائدة المقدسة» ، و «الاغتسال بالماء المقدس» الوافد من «بئر ماء الحياة الخالدة» الخ . . .

ولقد غدا معروفاً في أوساط البحث العلمي التاريخي في التاريخ اليهودي المسيحي أن اكتشاف مخطوطات البحر الميت ، التي أتينا على ذكرها في موضع سابق من هذا الكتاب ، وضع أيدينا على مفاصل كبرى من التصور اليهودي الخلاصي ، الذي قدم وهيأ لنشوء نظيره المسيحي؛ وإن كانت عملية التقديم والتهيئة هذه قد تمت على نحو غير مباشر ، بصورة عامة رئيسية . فاذا كانت نهاية العالم ، بمقتضى ذلك ، قد أصبحت وشيكة الوقوع وليس بيننا وبينها اكثر مما بين البياض والسواد ـ نظراً إلى أن ذلك الأخير (العالم) بلغ حدوده القصوى من «الظلم» والفجيعة والمأساوية ـ فإن «معلم العدالة» لابد وأن يكون «على الأبواب» ؛ ثم ، إذا كان «الباطل» قد دخل الأعماق وهيمن بقبضة حديدية من «الخطيئة والمكابرة في الخطيئة» ، فإن «معلم الحق» أصبح الصيحة العظمى القادمة الواعدة ؛ وأخيراً ، إذا ما بلغ «الطلاح» في هذا العالم مبلغ السيل الزبى ومبلغ «الطوفان» ، فان «معلم الصلاح» يلتمع في الأفق القريب ، معلناً عن قدومه الميمون وهو راكب سحب السماء المتلبدة بالفجيعة والرجاء . ان اولئك «المعلمين الثلاثة» لم يكونوا إلا المعلم الواحد ، الذي يلخص في شخصه ، ببساطة ، «البشارة» .

تلك «البشارة» العظمى ، التي كان عليها ان تتجسد بـ «معلم العدالة» أو «معلم الحق» أو «معلم الصلاح» أو ـ كما قلنا ـ بـ «المعلم الواحد» ، هي التي حملت خلاص العالم . إن «يهوه الإسيني» لابد أن يكون يهوه جديداً ، وإن انطلق من نظيره الشيخ العتيق . فهو ، هنا ، فقير يبحث عن نظرائه من الفقراء ، ليكرس الفقير والفقراء ويجعل منهم جماع القول في «قصة الخليقة» ومن ثم، فإن عدوه الأكبر تمثل بالملك والملكية والأنا والأنت ، ذلك العدو الذي إنْ أريد دحره إلى حيث لا عودة له ، فإنه ـ حالئذ ـ لابد من الرجوع ، بكل العمق وكل التلقائية ، إلى بكارة الحياة المقدسة وبساطتها بكل الاتجاهات والأفاق والاحتمالات ؛ وهذا هو المبدأ الأول الأقصى ، الذي ، بمقتضاه ، يصبح الانسان قادراً على القول بأنه ولج عالم الخلاص . ثم ، إذا كانت المرأة (الأنثى) ، بما هي انثى ، من عناصر الفرقة

والفساد والإفساد ، فإن لفظها من الحياة الذاتية على نحو قطعي وكامل ، يغدو مبدأ ثانياً كبيراً في الوجود اليهوي الإسيني . بل ان هذا المبدأ نفسه يرتد ، بسهولة ، إلى مبدأ المبادىء ، وهو أن الرب يهوه ذاته ذكر ، تمثل في خليفته الكوني الأول آدم ، الذي سحب من اضلاعه واحداً وصنع منه عنصر الخطيئة ذاك ، الأنثى حواء .

ان يهوه المعلن عنه يتجلى ، الآن ، تجلياً شمولياً وفاعلاً في معلم العدالة ومعلم الحق ومعلم الصلاح ، هؤلاء «المعلمون» الذين يغدون - والحال كذلك - أوجه متعددة (ثلاثة) لكينونة واحدة ، هي «المعلم الواحد» . ولا نظن ، إذ بلغنا هذه النقطة ، أن «ثلاثية المعلّمين» المعنية تتطابق مع ما يبرز في شخص المعلم المسيحي اللاحق «يسوع» تحت اسم «الثالوث المقدس» . ولكن إذا لم يكن الحديث صحيحاً وواردا عن وجود مثل ذلك «التطابق» بين الأمرين المذكورين ، فإنه من المحتمل ان نتحدث عن أفق دلالي تنطوي عليه «ثلاثية المعلمين» تلك ، من شأنه - على الأقل - أن يشير إلى الثالوث إياه . فالعدالة والحق والصلاح وإن كانت تؤدي إلى بعضها بعضاً ويشير الواحد منها إلى الآخر ، فإنها - منظوراً إلى كل منها منفرداً - تمتلك شخصيات مستقلة بمعنى ما . وفي كلتا الحالتين ، يظهر يشوع (يهوه الجديد) فاعلاً في مناح ثلاثة : ارساء العدل بين الجميع (على الصعيد اليهودي وحده أولاً ثم على الصعيد الأممي ، كما سيقال في التعبير المسيحي اليسوعي ، لاحقاً) ؛ والفعل بمقتضى الحق (الحقيقة) ؛ والسلوك وفق المبدأ القويم (الصالح) . ويبقى تحقيق تلك المناحي منوطاً ، أولاً وأخيراً ، بـ «الديّان» وفي «عالم الدينونة» .

بيد أن الأمر كله الخاص بـ «المعلم» يبدو وكأنه أصبح ملتبساً مُشْكَلاً . فلقد ظهر هذا المعلم «حقاً» ؛ ولكنه مات مابين عامي ٦٥ و ٦٣ قبل الميلاد ، كما سبق والمعنا إلى ذلك ، دون أن تقع «الواقعة» ويحدث الأمر الجلل : انهيار العالم هذا ، وقيام القيامة ، وانبعاث الأموات ، وحلول يوم الدينونة الرهيب . إذن ، لابد وأن يكون في الأمر ما يدعو إلى التساؤل والحيرة ، وكذلك القلق إزاء «فارس الأمل - يشوع المخلص» . من هذا الموقع الانعطافي ، نكون قد اطللنا على المبدأ الثالث من المبادىء الإسينية ؛ ذلك هو دعوتهم الصارمة إلى «الارتفاع» عن هذا العالم وعليه ارتفاعاً روحياً خالصاً ، بمعزل عن اللجوء إلى أية محاولة لمجابهته عيناً وكفاية . ان الإسيني لم يجد ، بمقتضى ذلك ، أية ضرورة لتكوين قوة بشرية ما ،

فردية كانت أو جماعية ، للوقوف في وجه هذا الظلم وهذا الباطل وهذا الطلاح ؛ ذلك لأن هدفه الاسمى كان قد تجسد بالدخول في تجربة ذاتية فريدة ، تنهض على ممارسة لَدُنية جوّانية تنتج خلاصاً ذاتياً فريداً وتعيد ، بصورة مضطردة ، انتاجه . أما فرادة هذا الخلاص فتكمن في أنها نسيج ذاتها ضمن كل شخص اسيني ، لا تستمد بنيتها ووظيفتها من أي حدث مواز له (للشخص) أو محيط به : إن المحيط الاجتماعي والاقتصادي والسياسي المشخص يُفقد جبروته وحضوره الكثيف ، إذ يُحوّل الى وضعية وهمية عَرَضية . وبذلك يغدو «الخلاص» مرتهناً بتحقيق تلك التجربة الذاتية الفريدة .

لقد كان من مقتضيات ذلك التصور الاسيني الخلاصي أن أضحى الاسينيون قادرين على الاندماج في أي شرط اجتماعي اقتصادي وسياسي ، دون أن يكون في ذلك أي حرج لهم . وحيث كان الأمر كذلك ، فقد تمكن الاسينيون أن يتبيأوا مع كل سلطة سياسية حكمت في حينه [1] . وهذا ما أتاح لهم أن يعيشوا ويمارسوا حياتهم (تجربتهم) الخاصة دون أية ملاحقة أو أي تنكيل من الاطراف السياسية المتعاقبة . لقد تُرِكَ هؤلاء «الودعاء الحالمون» وشأنهم ، يمارسون «سلطتهم الروحية الذاتية» ؛ ففي ذلك لم يكن ثمة أي خطر على أية سلطة «زمنية» . وهذا ، من طرفه ، يقود إلى النظر للتمييز المطلق بين كلتا السلطتين المذكورتين على أنه اللحظة الأكثر حسياً في البنيان الصوفي الاسيني : الابتعاد عن العلائق فيما بين الخلائق ، كما سيعبّر لاحقاً في نطاق الصوفية الاسلامية .

والآن ، اذا كان الاسينيون (الورعون ـ الودعاء الحالمون) قد تحدروا من الطبقة الدنيا وظلوا مصرّين على المكوث ضمن هذا الانتماء اصراراً يثير الإنتباه والتأمل ، فإنهم رفضوا ، والحال كذلك ، أن يصلوا ، كما وصل غيرهم (السيلوتيون) ، إلى فكرة مجابهة الطبقة الثرية المتسلطة على صعيد الواقع

---

١) انظر في ذلك :

Prosper Alfaris- Die sozialen Urspruenge des Christentums, a.a. O., S. 72; Flavius Josephus- Geschichte des juedischen Krieges, a.a. O., II, 8, 7.

المشخص ، أو على الأقل إلى التشكيك في مشروعيتها الاجتماعية (والدينية) ؛ بل على العكس من ذلك ، كانوا يرون في مثل هذه المهمة أمراً لايستحق أدنى اهتمام . لقد أرادوا أن يبنوا مثلهم العليا «الجديدة» في عالم صوفي روحي يرفض الملكية الخاصة لا ليستعيدها بصيغة ملكية عامة منظمة في إطار اجتماعي سياسي جديد وقادرة على إثراء المجتمع وإغنائه . إن ماهو موجود على صعيد الواقع إياه ، يجد مشروعيته الدنيا والقصوى في أنه وجد بإرادة الرب ، وبمعرفته ، وبحمايته وتكريسه . وعلى ذلك ، فإنه «لايجوز امرؤ على سلطة ما ، دون أن تكون ممنوحة من قبل الرب» [1] ، أي دون أن تكون قد حصلت على وجودها المشخص من قبله . ولّما كان الرب شاملاً كليّ الارادة والتدخل في الكون ، لا تفوته صغيرة ولا كبيرة ، فان كل سلطة سياسية ، مهما كانت أشكالها التنظيمية والقمعية ، تتحدر وتنطلق من الرب وحده ، وهو مسؤول عنها .

لقد أدى ذلك الموقف المركب إلى مفارقة صارخة في السلوك الديني والاجتماعي لـ «الورعين» ، تمثلت في أن «معلمهم المخلص» وجد «فعلاً» في الحقل الذي ارتأوه ، وهو العالم الروحي الصوفي ، دون أن يكون قد وجد فعلاً على صعيد الواقع المشخص . ومن هنا ، نتبين العلاقة الشائكة المزدوجة والمشْكلة بينهم وبين جمهور الفقراء من اليهود الذين تحدروا منهم هم أنفسهم من طرف ، وبينهم وبين الملوك والحكام والولاة من اليهود والرومان من طرف آخر . لقد كانت علاقة باهتة جعلت من تأثير الاسينيين في ذلك الجمهور ، خصوصاً ، محدوداً باهتاً ضيقاً ، وربما كذلك مُسيئاً . لقد تحول «المخلص الاسيني» - بالضبط - إلى مكرِّس لوضعية الظلم والباطل والطلاح ، تلك الوضعية - بالذات - التي يستهدف رجاءُ الجمهور المذكور إسقاطها . وحيث كان الأمر على هذا النحو البالغ الحساسية ، فان السؤال التالي يغدو وارداً وملحاً : هل ، إذن ، سقط مشروع الخلاص على أيدي الورعين الاسينيين ؟ لانظن أن الاجابة بنعم أمر قادر على حل مغاليق الموقف ؛ ذلك لأن هذا الأخير ، الذي دخل عالماً اكثر ابهامية وإشكالية والتباسية ، لم يكن ليجد طريقاً آخر يقود إلى احتمالات جديدة واقعية . لم يحن الوقت بعد فعلاً . ان الازمة

---

1) Prosper Alfaris- Die sozialen Urspruenge des Christentums, a.a.O.,S.72,

العظمى التي اخترقت الامبراطورية الرومانية العجوز لم تجد بعد متنفساً لها ، ذلك المتنفس الذي سيبرز لاحقاً في شخص المسيحية اليسوعية ، وإنْ بكثير من أقنية الاحتراز الوهمي الايهامي .

لقد أخبرنا Philo اليهودي أن الاسينيين أثاروا اعجاب ناس من أوساط جمهور الفقراء ، بقدر ما فعلوا ذلك أيضاً في صفوف الملوك والعلية . ولعل هذا الأمر يتصل ، خصوصاً ، بالملك اليهودي الصادوقي هيرود الكبير ، الذي كان خاضعاً للامبراطورية الرومانية [1] . وهذا الخبر ، من طرفه ، يشير أمامنا ، ثانية ، ما أشرنا إليه في موضع سابق من أن التحالفات السياسية الدينية بين التيارات الدينية السياسية اليهودية الأربعة كانت خاضعة ـ بدرجة ملحوظة ـ للتحولات والاحداث التي ارتبطت ، بشكل أو بآخر ، بالموقف من روما : لقد وحد يهوه الاسيني (المعلم العادل الحق الصالح) بين الأقصيين ، الصادوقي والاسيني ، أي وحد ذهنياً ووهمياً بين مالم يكن موحداً على صعيد واقع الحال المشخص . ولكنه ، كذلك وعبر هذا الموقف ، ولّد خيبة أمل كبيرة ومزاجية نكوصية في أوساط الجمهور اليهودي الذي هبط الى الحدود ما بعد الدنيا من الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، مما جعل من مسألة الخلاص أمراً اكثر اضطراباً ووهمية وابتعاداً عن العيني .

هكذا ، استطاع الاسينيون ـ على الأقل ضمناً وتلقائياً ولكنْ من المؤكد بتشجيع الأوساط الدينية والسياسية العليا ـ أن يسهموا في «بعثرة الأوراق» في أوساط الجمهور اليهودي ، الديني أولاً وبالدرجة الأولى . فلقد تحول «يهوه المساعد ـ يشوع» إلى زوبعة وهمية ايهامية ، مافتىء الأعلون أن استوعبوها واستنفدوها وجيّروها ، بحيث استجابت لاحتياجاتهم الاجتماعية الاقتصادية والأيديولوجية (الدينية) . وهذا ، بدوره ، عنى أن هؤلاء لم يرفضوا «يهوه الاسيني المخلص» ، بقدر ما تركوه يفعل فعله باتجاه صوفي ارتدادي ؛ ذلك لأنهم ادركوا أنه ـ في بنيته ووظائفه الاسينية ـ أعزل ، منزوع السلاح ، ومن ثم غير قادرعلى انجاز فعل ما ، اللهم إلا بالاتجاه الذي يطمحون هم إليه ، ويعملون في سبيله . واتماماً لعملية البعثرة والاستيعاب هذه ، نواجه الاسينيين أنفسهم وقد التقوا ، وجهاً لوجه ويداً

---

1) Prosper Alfaris: Die sozialen Urspruenge des Christentums- a.a.O.,S.73.

بيد ، مع الصادوقيين ، الذين رحبوا بذلك كل الترحيب ، وقدموا له كل المسوغات أمام الجمهور الخاص من اليهود ، وأمام سادتهم خارج الحدود ، الرومان .

ان المبادىء العقيدية لم تتمكن من تكريس التناقض الاجتماعي الاقتصادي بين كلا التيارين المعنيين ، بل ربما أحلّت محله «وهْم الوحدة بين الأخوة في الدين» . فرفضُ الصادوقيين لعقيدتي خلود النفس والمصير (القدر) الربّاني الغائي ، لم يجعل منهم خصوماً وأعداء خطِرين في أعين الاسينيين (الورعين) ، الذين رأوا ـ بالضبط ـ في هذين الأمرين أهم الأركان العقيدية الدينية التي أخذوا بها . أما الخصوم الخطرون للصادوقيين أولئك فقد كانوا ، بحق ، السيلوتيين ، ثأرة الله ، الذين فتحوا بعقائدهم الدينية ونشاطهم السياسي والاجتماعي الاقتصادي أبوابا عريضة أمام تصور يهوه ، المخلص الجديد ، واغلقوا ـ من طرف مقابل ـ أبواباً أخرى دون ذلك (خصوصاً في تصورهم عن الغوييم) : ان النظر إلى «الخطيئة» مجسّدةً بأفعال «شعب الرب ـ الصادوقيين خصوصاً» ومنفذه بأيدي «الأغيار» ، حدّد مواقع الحراب السيلوتية ووجه بوصلتها .

وهنالك في التيار الديني الاسيني عنصر جدير بالانتباه ، في هذا السياق . فلقد تحدث الاسينيون ـ ربما تحت تأثير مصري وفارسي ـ عن «طريقين اثنين» حاسمين أمام السّالكين ؛ الأول هو طريق الضوء ، في حين أن الثاني تمثل بطريق الظلمة . وقد تحدثوا عن سماتها العامة والرئيسية ، التي على المرء أن يدركها ، لكي يعرف ما يختار ويحدد موطىء قدمه الكوني خلاصاً أو بقاءً في «الراهن المظلم» . لكنهم ، هنا أيضاً ، ظلوا قابعين في حقل التصعيد الروحي الصوفي للواقع العيني وفي حدود استبطانه روحياً جوّانياً . وهذا الاتجاه الاسيني يظهر للعيان حتى في الحالة التي يتحدثون فيها عن «الأعداء والخصوم» ، بمثابتهم تجسيداً لطريق الظلمة وتجلياً له . ان الاعداء (كتيم) المعلنين يتمثلون ـ في نظر الاسينيين ـ أولاً ، بفئة الكهنة المتميزة ، بصورة أولية جوهرية ، بالنفاق والكذب والرياء . وهنا ، في هذه الدائرة ، يندرج الفريسيون (المنافقون الانعزاليون) والصادوقيون . فعدائية هؤلاء تظهر ، والحال كذلك ، باللاأخلاقية أساساً ، بما تنطوي عليه من مراوغة وجشع . أما الموقف الاجتماعي والاقتصادي ، الذي مسّ جمهور الفقراء اليهود

بأشكال قاسية ، فلا يبرز ضمن اهتماماتهم المسيانية ، أو يظهر بصيغ ضمنية وجانبية وهامشية . وذلك يفيد أن الاسينيين وإن رفضوا الملكية الخاصة لأنفسهم بشتى أنواعها ، فإنهم ـ على صعيد الآخرين ـ لم يجدوا فيها وبما يظهر في سياقها السياسي أمراً ذا خطورة تصل إلى درجة تقتضي التصدي له .

وعلى سبيل المقارنة بين الاسينيين والسيلوتيين ، نلاحظ أن الأخيرين كان لهم نظرة مكثفة تجاه الاعداء المتمثلين بالوافدين من وراء الحدود بغية السيطرة على اليهود وتحويلهم إلى بقرة حلوب . ولاريب أن الرومان كانوا يعتبرون في مقدمة هؤلاء . فلقد نظروا إليهم من موقعين اثنين يؤديان إلى بؤرة واحدة . الموقع الأول تمثل في كونهم مضطهدين اقتصادياً مالياً ، يجبون الضرائب ويفرضون الأتاوات والسخرة ويجندون الآخرين في جيوشهم لقتال اعدائهم ، الذين لم يكونوا دائماً أعداء اليهود (السيلوتيين) . أما الموقع الثاني فقد تجسد في ظهورهم (الرومان) بمظهر الوثنيين (المشركين) ، الذين يعملون لفرض هيمنتهم الثقافية الشاملة ، تلك الهيمنة ، التي تمثلت باتجاه الهلّينة .

ولم يكن الأمر بالنسبة الى الاسينية على ذلك النحو . فلقد كان الرومان اياهم خطرين ، حقاً ، على ممثلي هذا التيار الديني الصوفي ، ولكن فقط في حدود البعد الذهني الديني . وحتى هنا كانت بعض المساومات والتنازلات تنشأ بين الطرفين . ان الاسينيين لم يكونوا ليمنحوا الموقع الأول الذي اخذ به السيلوتيون في مواقفهم الصارمة من الرومان أية أهمية . كانت كل انظارهم متجهة إلى ماقد ينشأ من مخاطر في حياتهم الروحية إذا ما هيمنت أركان الهلينة . وفي هذه النقطة بالذات ، كان الرومان يلجأون الى التوازنات المختلفة بين مختلف التيارات اليهودية المناوئة لهم ، بدرجة أو بأخرى . وكذلك في هذا المجال ، كانت تظهر بعض المواقف التي توحي بالسكوت على الرومان ، حين كان هؤلاء يبدون احياناً «تفهماً» أو «بعض التفهم» ، فيحدون من نشاطهم الهَلّيني أو يتغاضون عنه ، وفق الحالات المعنية التي كانوا يجدون أنفسهم فيها . ان ذلك يشير بوضوح إلى أن الاسينيين كانوا مساومين حتى في حقلهم الخاص ، حقل المخلص والخلاص ، بحيث أنهم وصلوا ، في نهاية المطاف وأساس الأمر ، إلى طرح المسألة الخلاصية على النحو

التالي : إذا سكت الآخرون علينا ، سكتنا عليهم . وهذا ما قاد إلى أن يعيشوا عيشة اكتفاء ذاتي ، بعيداً عن المدن والناس عموماً ، في كهوف الهضاب والمناطق القاحلة المنزوية . وبذلك ، فقد عاشوا خلاصهم الخاص ، إذ وصلوا - مرة ثانية - إلى «يهوه المختارين المصطفين» . وهذا ما نلاحظه من خلال التمعن في دلالة الكهوف التي اكتشفت فيها مخطوطاتهم ، تلك الكهوف التي كانت مناطق سكنهم وتنسكهم .

***

في نطاق البحث في تصور الخلاص والمخلص لدى التيارات الدينية الأربعة المأتي عليها ، وبصورة مخصصة التيار الاسيني ، يبرز وجه هام من أوجه المسألة الخلاصية (المسيانية) ، تمثل في من سُموا «الحسيديين» . فمن المعتقد أن هؤلاء كوّنوا ، في القرون الأخيرة السابقة للميلاد ، [1] نزعة دينية خطيرة في تأثيراتها أتيح لها، في مراحل لاحقة - وخصوصاً في المرحلةالانتقاليةمن العصر السابق على الميلاد إلى العصر الميلادي - أن تتبلور وتفصح عن نفسها بقوة وفاعلية تحت ما عرف بـ «الرؤياوية» . وهنالك من الباحثين من يعتقد أن الاسينيين كانوا يمثلون امتداداً للحسيديين ، أو فرقة من فرقهم ، أو أحد مصادرهم الدينية ، فضلاً عن وجود باحثين آخرين من علماء الآثار استخدموا تعبير «الحسيديين» إسماً لسكان قمران ، أي الاسينيين أنفسهم ، بحسب المخطوطات المكتشفة في كهوف قمران عند البحر الميت . وفي هذه الحال ، يكون المقصود بهم جميع الفئات اليهودية المتمسكة ، بتزمت وانغلاق ، بعقائدها وتقاليدها المديدة ؛ مما يجعل من المرجح أن «الحسيدية» لم تعد تعني - وفق هذا الرأي - تياراً أو شيعة أو فئة دينية بعينها ، بقدر ما أصبحت تمثل توجّهاً دينياً أو صفة دينية عامة تتصل بهذه الفئة الدينية أو تلك أو عدداً من الفئات الدينية [2] .

---

1) انظر حول ذلك :

Martin Robbe - Der Ursprung des Christentums, a.a.O.,S.53.

2) انظر ذلك ضمن : حسين عمر حماده - مخطوطات البحر الميت ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٧، ٥١ .

ان ما يهم في المسألة القائمة هو أنه مع الحسيدية تكونت النزعة الرؤياوية المنوه بها ، تلك التي استمرت فاعلة محرضة على امتداد مراحل طويلة ، ومثلت ، من ثم وضمن صيغ متعددة ومتمايزة نسبياً ، قاسماً مشتركاً ملحوظاً بين اليهودية المتأخرة والمسيحية الباكرة [1] (بغض النظر الآن عن القول بأن مظاهر لها يمكن ملاحقتها ، أيضاً ، في البنية الاسلامية نفسها) .

لقد نهضت الرؤياوية على هاجس كبير وخطير في دلالاته وتأثيراته الخلاصية ؛ ذلك هو اقتراب «نهاية العالم» ووشوك حدوثها ، وما يترتب على ذلك من مهمات وواجبات وطقوس دينية تدخل في زمن التوقع لحدوث ذلك . ومما يجدر ذكره أن النزعة المذكورة بلغت درجة عليا من الراهنيّة الدينية والسياسية ، وذلك حيث «بلغ السيل الزبى» في المرحلة الانتقالية مما قبل الميلاد إلى ما بعده . حدث ذلك في إطار تعاظم الأزمة الكبرى التي عمّت المجتمع العبودي في الامبراطورية الرومانية الشائخة . فلقد أخذت هذه الأزمة تقتلع الجميع من «جذورهم» ، مشتتةً إياهم ، عاصفة بهم بكل اتجاه ، مثيرة فيهم التساؤل المصيري الكبير : إلى أين ، هل سيقع «الحدث الأعظم» ، دمار العالم ، وإن كان ذلك كذلك ، فما هي علائم هذا الحدث ، وأخيراً ، ماالذي سيعقب ذلك كله ؟ ان احتضار المجتمع الامبراطوري العملاق ، الذي دوخ العالم زمناً طويلاً بقبضته العسكرية الفولاذية وعمل على صوغه وفْق مثله العليا التي تمثلت بالهلينة ، أخذ يبدو كما لو كان إيذاناً باحتضار العالم وانحساره، من حيث هو وعموماً. وهو إذ يحتضر وينحسر ، فإنه يستوعب ـ بذلك ـ كل الجيوب والزوايا والأوجه والتيارات والانتفاضات والفئات والطبقات ، التي ولدت فيه أو بعلاقة معه ، وفرّخت وتطاولت . إن «القيامة» تقوم ، أو على الأقل تشير إلى اتجاهاتها في اطار الحدث الراهن . ان النبوءات والرؤى جميعاً يصبح ، اذن ، ان يُقر بها ؛ كما يجب ، أيضاً ، أن يُتعلق بها ، فهي وحدها التي تملك القدرة على ايضاح «الطريق» ، طريق «الخلاص» .

وإذا كان ذلك يصح على العمومي ، فانه يصح ، كذلك وبمزيد من القوة ،

---

1) Meyers Neues Lexikon- 1961, Bibliographisches Institut, Leipzig, in acht Baenden, erster Band,S.312.

على بعض الخواص ، ومنها اليهود . فهؤلاء ، الذين حُكموا ، أبداً ، بتلك العلاقة المأزومة المرعبة بين «العهد» الذي قطعه الرب لهم في ان يكونوا «الشعب المختار المصطفى» و «أمة الأحبار المقدسة» من طرف ، وبين خيبات الأمل المريرة والمتتالية باضطراد والتي ألمت بهم وتلم بهم، حتى حينه، من طرف آخر، إن هؤلاء يجدون أنفسهم الآن وقد «اقتربت الساعة» منهم ، الساعة التي تزجر بيوم دينونتها الرهيب . ولكن بقدر ما تكون هذه الدينونة رهيبة مذهلة قارعة ، فإنها تنطوي ، كذلك بضرورة ربانية ، على الرجاء في الخلاص على يديْ «مخلص عظيم» يعلنها ، دفعة واحدة وبالقوة الكونية القصوى ، حرباً ضروساً على كل القوى المناهضة لـ «العدالة» و «الحق» و «الصلاح» . وهو ، بهذا كله ، يحقق النصر المؤزر على أعدائه حيث كانوا .

ان ذلك التصور الخلاصي ، الذي مثل ـ في أساس الأمر ـ الوضعية الذهنية التي انطلقت منها اليسوعية المسيحية وبنت عليها ، أسهم في تأزيم العلاقات العبودية من الداخل، وفي دفعها بقوة إلى السقوط ؛ ولكنه إذ فعل ذلك، فإنه قدم ـ في شخصه المسيحي الخلاصي ـ بديلاً عن العالم القديم الوشيك السقوط .

ان تصور «المسيح المخلص» أعلن عن نفسه ، إفصاحاً وتضميناً ، في عدد كبير من النصوص من كلا العهدين ، العتيق والجديد . ولكنه ، على تعدد هذه النصوص التي يظهر فيها ، يهدف الى أمر أساسي مشترك ، هو تقديم «البشارة» باقتراب الدمار ، وبعده بالمباشرة بالبناء . واذ ذاك ، ستكون الحياة أبدية خالدة ، لا عودة عنها ولا نكوص . وقد أشرنا في مكان سابق ان تصورات «الجنة» و «القيامة» و «البعث» لم تجد أرضاً خصبة لها في الذهنية اليهودية الدينية الا في مراحل متأخرة من تاريخهم ، ونخص منها المرحلة الانتقالية مما قبل الميلاد إلى ما بعده . كما رأينا أن ذلك ـ الذي حدث في معمعان الأزمة في المجتمع الامبراطوري العبودي ـ كان قد قاد إلى نشوء المسيحية . وإذا كنا قد أوردنا رأي ول ديورانت بأن اليهود قد تأثروا ، في تلك التصورات ، بالفرس أو المصريين أو بكليهما [1] ، فاننا نجد ضرورة منهجية مبدئية للاضافة الى ذلك بأن التأثير المذكور ، مع الاقرار به

---

١) انظر : ول ديورانت ـ قصة الفلسفة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٤٥ .

على نحو أو آخر ، يبقى ـ في الخط الأخير ـ خاضعاً للوضعية الداخلية ، التي تكونت في فلسطين أولاً وخصوصاً ، وفي مجتمع الامبراطورية الرومانية بصورة عامة . أو لعلنا نقول ، بصيغة اكثر تدقيقاً وانضباطاً ، بأن التأثير الفارسي والمصري كان فاعلاً بسبب من أنه وجد في أرض تقبلته بعمق وظمأ .

في سياق تلك العملية ، التي بحثنا فيها تفصيلاً في اثناء معالجة التيارات اليهودية الأربعة الكبرى ، كانت «الرؤياوية» قد لقيت انتشاراً واسعاً وأصداء بعيدة في التجمعات اليهودية الدينية . وفي سبيل ضبط المسألة وايضاحها ، نورد نصين اثنين نموذجيين على هذا الصعيد . النص الأول يتمثل ببعض مقاطع من «نبوءة دانيال» ؛ في حين أن الثاني ينطلق من «رؤيا القديس يوحنا» . أما الباعث الكامن وراء هذا الاختيار فينطلق من أن الأول من النصّين يمثل النص «النبوي» الأخير من النصوص النبوية اليهودية ، التي ظهرت في المرحلة الممتدة من القرن الثامن الى القرن الثاني قبل الميلاد ، أي المرحلة التي تولدت فيها النزعة الرؤياوية ، التي نحن بصدد البحث فيها . وبحسب رأي بعض الباحثين ، يكوّن هذا النص (نبوءة دانيال) مؤلفاً يرجع الى القرن الثاني قبل الميلاد ؛ وهو القرن الذي هيمن فيه المكابيون [١] .

أما النص الثاني (رؤيا القديس يوحنا) فهو ، وفق النتائج التي تحققت عبر مجموعة من الدراسات الحديثة والمعاصرة [٢] ، باكورة النصوص التي تمثلت فيها المسيحية الباكرة والتي تفصح بوضوح عن الرؤياوية المعنية . وإذا أضفنا الى ذلك ماأعلنه ا . جاكوب من أن كاتب الرؤيا الأولى (دانيال) «أراد اقناع مواطنيه في عصر (منتهى الشر) بأن ميعاد الخلاص قريب وذلك حتى يغذي ايمانهم» [٣] ، اتضح لنا

---

١) انظر مع المقارنة : موريس بوكاي ـ دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٦ .

٢) من ذلك ماأشرنا إليه في سياق آخر :

Prosper Alfaris- Die sozialen Urspruenge des Christentums, a.a.O.,S.3; Friedrich Engels- Zur Geschichte des Urchristentums, a.a.O.,S.262.

٣) ضمن : موريس بوكاي ـ دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٦ .

أن قيمة اختيار النصين المذكورين ذات بعد تاريخي وآخر ديني ذاتي .

في الفصل (الأصحاح) السابع من نبوءة دانيال (ولعله اكثر دقة أن نقول «رؤيا دانيال» وفق سياق النص نفسه أولاً وانطلاقاً من المقتضيات الداخلية للنزعة الرؤياوية الخلاصية ثانياً) ، نقرأ مايلي ـ علماً بأننا كنا في موضع سابق من هذا الكتاب قد أوردنا نصاً رؤياوياً آخر من نبوءة دانيال هذه يطرح تصور كورش المسيح الفارسي ـ:

«في السنة الأولى لبلْشَصَّر ملك بابل رأى دانيال حلماً ورؤى رأسه على مضجعه فكتب الحلم وأخبر بجملة الكلام . اخبر دانيال وقال رأيت في رؤياي ليلاً فاذا بأربعِ رياحِ السماء قد هجمت على البحر الكبير . فطلع من البحر أربعة حيوانات عظيمة يخالف بعضها بعضاً . الأول مثل الأسد وله جناحا نسرٍ . وبيْنا كنت أرى إذ اقتُلع جناحاه ثم ارتفع على الأرض وقام على رجليه كإنسان وأوتي قلب انسان . واذا بحيوان آخر شبيه بالدب فقام على جنْب واحد وفي فمه ثلاثُ أضلُع بين أسنانه فقيل له قم فكلْ لحماً كثيراً (لنلاحظ تماماً تعبير «اللحم الكثير» ـ تيزيني) . وبعد ذلك رأيت فإذا بآخرَ مثلِ النَّمر وله أربعة أجنحةِ طائرٍ على ظهره . وكان للحيوان أربعةُ أرؤسٍ وأوتي سلطاناً . وبعد ذلك رأيت في رؤيا الليل فإذا بحيوان رابع هائل شديد قوي جداً وله أسنانٌ كبيرة من حديد فكان يأكل ويسحق ويدوس الباقي برجليه . وهو يخالف سائر الحيوانات التي قبله وله عَشرَة قرون . فتأملت القرون فإذا بقرن آخرَ صغيرٍ قد طلع بينها وقُلعت ثلاثةٌ من القرون الأول من أمامه وإذا بعيون في هذا القرن كعيون انسان وفم ينطق بعظائم . وبينا كنت أرى إذْ نُصبت عروش فجلس القديم الأيام وكان لباسه أبيض كالثلج وشَعَرُ رأسه كالصوف النقي وعرشه لهيبَ نار وعجلاته ناراً مضطرمة . ومن أمامه يجري ويخرج نهر من نار وتخدمه ألوفُ ألوفٍ وتقف بين يديه ربواتُ ربواتٍ . فجلس أهل القضاء وفُتحت الأسفار» [1] .

وفي هذه اللحظة العظمى الحاسمة

---

١) الكتاب المقدس ـ نبوءة دانيال ٧/ ١ـ١٠ .

«كنت أرى ماذا يكون عن صوت الأقوال العظيمة التي ينطق بها القَرن وبينا كنت أرى إذ قتل الحيوان وتلَف جسمه وجُعل وقوداً للنار ـ أما باقي الحيوانات فأزيل سلطانها لكنها أوتيت طولَ حياةٍ الى زمان ووقت» [1] .

وإذا ما وصل الأمر الى هذه النتيجة القصوى ، التي جبّتْ كل ما سبقها من اكوان وأحداث ، فإن سلطان الأكوان المخلص ، المسيح الأعظم ، يأتي ، أخيراً ، تتويجاً لها وتجسيداً لوجهها الآخر ، الجديد عدالةً وحقاً وصلاحاً ، فيتحد ـ بمقتضى ذلك ـ «القديمُ الأيام ـ الرب» بـ «مثل ابن البشر ـ المخلص» ، ليعلن هذا الكائن الجديد الأعلى فاتحة الأيام الجديدة ، التي تجسد القديمَ الأيام بصورة الفاتح الجديد :

«ورأيت في رؤى الليل فإذا بمثل ابن البشر آتياً على سحاب السماء فبلغ إلى القديم الأيام وقُرِّب إلى أمامه . وأوتي سلطاناً ومجداً وملكاً فجميع الشعوب والأمم والألسنة يعبدونه وسلطانه سلطانٌ أبدي لايزول وملكه لاينقرض» [2] .

ويصاب دانيال بحالة من الروع والذهول . ويرغب في معرفة «النبأ العظيم» ، فيسأل ، ويقدم له الجواب ، وهاك هو :

«ان هذه الحيوانات الأربعة العظيمة هي أربعة ملوك يقومون من الأرض . لكن قِدّيسي العلي يأخذون الملك ويحوزونه إلى الأبد والى أبد الآباد . . وقد رأيت فإذا بهذا القَرن يحارب القديسين فغلبهم . حتى جاء القديمُ الأيامِ فأوتي قِدّيسو العلي القضاءَ وبلغ الزمانُ وحاز القدّيسون الملك . . ثم يجلس أهل القضاء فيُزالُ سلطانه ويدمر ويباد على الدوام» [3] .

وإذا ما رغبنا في معرفة مَن مِن الشعوب ستُناط به مهمات حكم العالم الجديد ، أو فيما إذا كانت هذه الأخيرة ستناط بكل الشعوب ، فان دانيال يخبرنا ـ بحسب ما رآه في رؤياه العجيبة ـ بأنه إذ ذاك سيُعطى

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٧/ ١١ـ١٢ ـ

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٧/ ١٣ـ١٤ .

٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ٧/ ١٧ـ١٨ ، ٢١ـ٢٢ ، ٢٦ ـ

«الملك والسلطان وعظمة الملك تحت السماء بأسرها لشعب قدّيسي العليّ وسيكون ملكه ملكاً أبدياً ويعبده جميع السلاطين ويطيعونه» [1] .

«إلى هنا نهاية الكلام» [2] ،

كما يُعلم دانيال ، وكذلك ، الى هنا نهاية العالم ، التي تتطابق مع ظهور «المسيح الدجال» أولاً ، وتبلغ غايتها القصوى والأبدية بظهور «المسيح الحق» ثانياً. وجدير بالقول أن هذا المسيح «الحق» يظهر ، في رؤيا دانيال المشوقة ، بتعبيرات متعددة تشير كلها ـ مجتمعة ومنفردة ـ الى سمته العظمى : أن يكون معجزاً ، خارقاً ، عملاقاً ، مظفّراً ، مخلّصاً . . . فهو ، أي دانيال ، يسميه «مثل ابن البشر» ، كما ورد آنفاً ، و«الرجل» [3] ، و«شبه بني بشر» [4] ، و «المخلص» الصانع» [5] . ونلاحظ في النص ، اضافة الى هذا ، ورود تعبيرات ملفتة للانتباه ، مثل «مسْح قدّوس القديسين» و «المسيح» [6] ، وذلك ضمن المعنيين الكبيرين المتقاطبين ، السلبي والايجابي ، بحسب الرؤيا الدانيالية .

أما «المسيح الدجال» فان قيومه المشؤوم والمتوقع يكون ، حيث يبلغ السخط مداه الذي لامدى آخر له في «الميعاد» المحدد . وجدير بالقول أن ظهور هذا الدجال يكوّن الوجه الآخر من موقف واحد وجهه الأول يتمثل ببلوغ «الكفر والفساد» حده الأقصى . فبرأي البعض ، يتسم هذا «الدجال» بأنه «شخص معين بصفات معينة ، يظهر في زمن معين ـ لم يحد بالتاريخ والتوقيت ـ في شعب معين هم اليهود ، فلا سبيل إلى إنكاره» [7] . وإذا وضعنا باعتبارنا أن «المآسي والفواجع» متصلة ببعضها بعضا ، فإن «مسحاء دجالين» يمكن أن يظهروا على نحو دوري

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٧/ ٢٧

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٧/ ٢٨ ؛ وخط التشديد منّي .

٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ٩/ ٢١، ١٢/ ٧ .

٤) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٠/ ١٦ .

٥) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٣/ ٦٠ ؛ ١٤/ ٤٢ .

٦) نفس المصدر السابق ومعطياته ٩/ ٢٤، ٢٥-٢٦ .

٧) أبو الحسن علي الحسيني الندوي : الصراع بين الايمان والمادية ـ دار الايمان ، بيروت ١٩٧١ ، ص ١١٢ .

متتابع ، وفقاً للحالات والوضعيات المأساوية المشخّصة [1] .

وهذا ، بدوره ، يعلن عن أن ظهور هذا الدجال يمثل جماع القول في مرحلة أصبحت مستنفدة مطلق الاستنفاد ، بحيث يغدو ذلك «خاتمة الأحزان» و «بداية السعادة الابدية» .

ويعبر دانيال في رؤياه عن تلك الخاتمة ، المأساوية والسعيدة في حين واحد ، إذ يعلن أن آخر مملكة فاسدة تسقط ، يكون عليها «مسيح دجال» ؛ ومن ثم ووفق السياق المعني ، فان تلك «الخاتمة» هي ، كذلك ، «بداية» ، بداية عصر جديد ، هو عصر «المسيح الرب» ، أي «الحقيقي» .

«وقال إني اعلمك (يادانيال) بما سيكون في آخر السُّخط فإنه يتم في الميعاد المحدود . . » [2]

ويسوق دانيال تفاصيل الموقف ، التي كنا قد أتينا على بعض منها . ولعله من الضروري أن نشير ، في هذا المعقد من المسألة ، إلى أن إبلاغ دانيالَ بتفسير ما رآه في رؤياه يتم من قبل «جبرائيل» ، رئيس الملائكة ، أي الوسيط الذي يقع مكانه فيما بين الرب ويسوع المسيح القادم ، بحيث يكون دانيال أقل شأناً منه ، كما يكون جبرائيل أقل شأنا من يسوع وأعلى مقاما من دانيال «النبي» . ولْندقق في كيفية الابلاغ ، تلك الكيفية التي تتم بـ «الكلمة» و «الرؤيا» . يقول دانيال :

«بينا كنت اتكلم بالصلاة إذا بالرجل جبرائيل الذي رأيته في الرؤيا عند البداءة طار سريعاً ولمسني في وقت تقدمة المساء . وبيّن وتكلم معي وقال يادانيال اني خرجت الآن لاعلمك فتفهمَ . عند بداءة تضرعاتك خرجت الكلمة وأتيت

---

1) يعلن مؤلف الكتاب الأخير ان وقت ظهور «الدجال» غدا الان قائماً ، بحيث أن هذا «الدجال» يبرز ممثلاً بمن يحمل لواء الفكر المادي والباطل على المسرح العالمي ، وكذلك بالصراع بين من يدعو الى الحق والعدالة (ومقصود بذلك الشعب الفلسطيني المهجّر من وطنه) من طرف ، وبين من يدعو الى نفي هذا الوضع والوقوف في وجهه ممثلاً بالصهيونية واسرائيل . (انظر : نفس المرجع السابق ومعطياته) . وبحسب ما يُنقل إلينا في (المرجع السابق ، ص ١١٤) ، فان سمة الدجال الكبرى ، كما حددها النبي محمد ، هي «الكفر» ، بحيث يلاحظ «أنه مكتوب بين عينيه ك ف ر يقرأه كل مؤمن كاتب أو غير كاتب» .

2) الكتاب المقدس - نبوءة دانيال ٨/ ١٩ .

أنا لأخبرك لأنك رجلُ رغائبَ فتأملِ الكلمة وافهم الرؤيا» [1] .

ومما يدعو إلى التأمل التاريخي والديني الخلاصي تلك المقارنة التي يعلنها جبرائيل أمام دانيال بين عملية التدمير التي كان عليها أن تصيب مدينة أورشليم على يد المسيح الدجال من طرف ، وبين تصور «الطوفان» من طرف آخر [2] . فلقد بدأت عملية غسل الخطيئة بالطوفان الأول ، الذي انقذ منه نوح (أي المسيح الأول) ؛ وعليها الآن ، بحسب دانيال النبي ، أن تنتهي بدمار (طوفان) اورشليم بمن فيها ، ثمناً لظهور المسيح الجديد وتخليص العالم من فواجعه .

هكذا تتحدد الأبعاد والآفاق ، ولا نقول : الاحتمالات ، المرسومة والمحتومة قدراً . وإذا كانت تلك اللوحة الرؤياوية قد نشأت في القرن الثاني قبل الميلاد ، فإنه يتضح أمامنا إلى أي مدى ستكون اللوحة الرؤياوية في المنعطف التاريخي مما قبل الميلاد إلى ما بعده اكثر قتامةً ورهبة وهولا . يضاف إلى ذلك أن رؤيا دانيال ، على محاولتها أن تكون ذات بعد كوني شمولي بشري وطبيعي ، ظلت محكومة بمعطيات «المأساة اليهودية» ، و «مأساة الشعب المصطفى المختار ؛ أي انها لم تخرج عن حدود «العهد الرباني» المقطوع مع هذا الشعب ، إنْ لم نقل ، أيضاً ، وعلى حدوده . فإدانةُ شعوب المنطقة عامة ، والشعب الكنعاني منها مخصصاً ، تبقى نغمة قوية في أفواه الكثير من الدعاة والأنبياء اليهود . وهذه النغمة اذ بقيت على ذلك النحو من التواصل والاستمرار ، فإنما أريد منها القول بأن الكوارس والمآسي والمخازي الكبرى والصغرى ، التي أصابت اليهود (والأصح أن نحصر الأمر إذ نقول : قسماً من اليهود، العِلية)، كمن وراءها وولدها «الزيغ الكنعاني» : إن «الخطيئة» غدت ، بمقتضى ذلك ، ذات أصول غير يهودية . وهذا يشير إلى أننا نواجه توجهاً آخر مختلفاً عما واجهناه لاحقاً في اطار اعتبار الخطيئة ذات اصول يهودية .

تلك النتيجة ذات أهمية خاصة بالنسبة الى تبيّن الآلية الداخلية المحركة للاتجاهات الخلاصية على الصعيد اليهودي . فإذا كانت نتائج الخطيئة تلك لصيقة

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٨/ ١٩ .

٢) انظر : المصدر السابق ومعطياته ١٠/ ٢٦ .

بمصائرهم ، فإنهم هم أنفسهم ليسو مسؤولين عنها . وهذا يقضي بأن تكون هنالك «حكمة ربانية» من هذه الوضعية ، التي تبدو ظالمة ، مع العلم أنها عادلة كل العدل . ولعل تصور «التجربة» التوراتي يحل ما يبدو ، هنا ، إشكالاً . فالرب يوقع «شعبه» ، الذي اختاره واصطفاه لنفسه ، في «تجربة» يتحقق فيها من قدراته ومن ارتباطه بـ «عهده» مع ربه هذا . وإذا كنا قد تبينا في نصوص توراتية ما يعلن من أن هذا الشعب «المختار المصطفى» كان ، في حالات معينة ، عاقّاً بربه ، فان ذلك لاينبغي أن يفهم بحيث يكون العقوق من جبلّته . إن «الخطيئة» هي في أصل الآخرين ، الأغيار (الغوييم) . هكذا اوضحت الرؤى البنيوية ذات العبق الرباني . وبذلك ، تغدو وصمة وسُبّة أن يتهم الواحد من اليهود بأنه مُسٌّ من «نسل كنعان» ، أو أنه من «نسل كنعان لايهوذا» أو «اسرائيل» [1] .

ان الوضعية المأزومة المتوترة ، التي ستستجد مع بواكير العصر الميلادي ، سوف تشكل استمراراً وامتداداً نوعيين لما سبقها ومهّد لها من مراحل الشتات والبؤس والمأساة ، بقدر ما كانت ، كذلك ، قطيعة معها . إن هذا القول يتضح من خلال اكتشاف الخطّين الناظمين لرؤيا دانيال المأتي على بعض منها ولرؤيا يوحنا . ففي الأولى ، كان الأمر قد اتصل بتوليد الارهاصات الأولى البعيدة لـ «المسيح» الجديد ، وبتحفيز النفوس للاستمرار في انتظاره ، انتظار «الآتي القريب» . ولكن هذه الرؤيا ظلت ، كما مرّ معنا ، مشدودة إلى «شعب الأحبار المقدس» وحده دون غيره من الشعوب التي كانت ، في حينه ، تعيش من الاضطراب والحروب ما ليس هو أقل من ذاك الذي مر به اليهود ؛ طبعاً مع الإقرار بخصوصية كل من الوضعيتين المشخّصتين . وعلى ذلك ، فإن حدود هذه الرؤيا الدانيالية القصوى ـ بالمعنى التاريخي ـ كان محكوماً عليها بأن تتوقف عند أشكال أخرى من الرؤى المسيانية (الخلاصية) ، من أمثال تلك التي ستخلف وراءها نهائياً العقدة التاريخية المستحكمة حيال «الغوييم ـ الأغيار» . ذلك لأن ما سبق أن عالجناه تحت حدّ «العقدة الحضارية» ، أخذ في الضمور في تضاعيف التطورات المتلاحقة على صعيد المجتمع الامبراطوري العبودي عموماً ، وضمن المجتمع الكنعاني على نحو

---

١) نفس المصدر السابق ومحطياته ١٣/ ٥٦ .

مخصص . وهذا ، من طرفه ، كان تعبيراً عميقاً عن أن اتجاه الاندماج اليهودي في شعوب المنطقة كان قد حقق آفاق ملحوظة ، بحيث أصبح الوضع مهيئاً لاستقبال لحظة جديدة في التاريخ العالمي لايمكن ردها إلى واحد من شعوب الامبراطورية منفرداً .

وقد برزت تلك اللحظة الجديدة على الصعيد اليهودي عبر ثلاث أقنية كبرى كان لها دور مرموق في قيادة «العقدة الحضارية» المنوه بها الى الضمور ، إن لم يكن إلى التلاشي . القناة الأولى تمثلت بظاهرة الكنعنة ، التي نشأت تاريخياً مع دخول اليهود العبرانيين إلى فلسطين الكنعانية ، وظلت قائمة مستمرة الى المرحلة الانتقالية مما قبل الميلاد إلى ما بعده ، أي إلى حيث أخذت «البشارة» المسيحية تطرح نفسها . أما القناة الثانية فقد تجسدت بظاهرة البيلنة (من بابل) . وهذه الأخيرة وإن لم تكن قد حافظت في المراحل الأخيرة مما قبل الميلاد على قوتها ، إلا أنها ظلت تمثل نسقاً من أنساق التوجه الثقافي الديني في نطاق شطر من الفئات اليهودية . ومما أسهم في استمرارية هذه الظاهرة ما كنا قد ذكرناه من أن التواصل بين اليهود الذين فضلوا البقاء في بابل ـ وكان معظمهم من الشباب ـ[1] من طرف وبين الذين عادوا إلى فلسطين بمساعدة كورش الفارسي من طرف آخر ، ظل ـ بدرجة أو بأخرى ـ قائماً من موقع عدة عوامل . من هذه الأخيرة ، مثلاً ، ضرورة أن يشتري كل يهودي بابلي ، نظرياً ، قطعة أرض من فلسطين تذكيراً له بـ «أرض العهد» ، الخ . . . بل نستطيع القول بأن العائدين أنفسهم خضعوا لتأثير البيلنة بالرغم من أوهام «المصطفين المختارين» ، التي كانت منتشرة في صفوف معظمهم ، على الأقل .

أما القناة الثالثة فقد عبرت عن نفسها بالظاهرة التي عمل أصحابها وممثلوها

---

١) بسبب الأهمية النظرية الثقافية لهذه الواقعة بالنسبة إلى المراحل التاريخية اللاحقة على الصعيد اليهودي ، نثبت ما أورده ول ديورانت بصدد ذلك : «ولم يتحمس شباب اليهود لهذا التحرير لأن الكثيرين منهم قد تأقلموا في التربة البابلية وامتدت اصولهم فيها ، فترددوا طويلاً في ترك حقولهم الخصبة وتجارتهم الرائجة ليعودوا إلى القفار الخربة في المدينة المقدسة . ومرت سنتان بعد مجيء قورش قبل أن تبدأ الفصيلة الأولى من اليهود المتحمسين رحلتها الطويلة التي دامت ثلاثة شهور . . . ولم يجد هؤلاء العائدون ترحيباً كبيراً . . . .» . (ول ديورانت : قصة الحضارة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥) .

على نشرها أو فرضها بقوة السلاح وبمثابتها تعبيراً عن هيمنة اقتصادية وسياسية وعسكرية . ان الهلينة ، التي تقصّينا تأثيراتها خصوصاً في الاتجاهات اليهودية الاربعة الكبرى في المراحل المهيئة لـ «يسوع المسيح» ، كان لها قصب السبق في الفعل ضمن الأوساط اليهودية ، وذلك على نحو مفصح عنه افصاحاً ذهنياً متقدّماً تقدُّمَ الوضعية المشخصة التي احاطت به وغذّته . ويمكن القول على سبيل تعميم الموقف ، ان هذه الظاهرة الثالثة كان من شأنها ، حيث دخلت العالم اليهودي الذهني ، أن تفرض نفسها على الجميع ، سواء رغبوا أو رفضوا ، وذلك بأشكال وردود فعل متفاوتة . وكان قد ترتب على ذلك أن اتسعت الرؤية اليهودية أفقاً وعمقاً ، مما أضعف من الجيتوية النخبوية في صفوف معظم اليهود ، وهيأ الأذهان لاستقبال عالمٍ آخر من التصورات وتوزيع عالم أصبح شائخاً . وبطبيعة الحال ، فقد تعين على تصور «الأمم» أن يعاد النظر فيه بنيوياً ووظيفياً ، بحيث أخذنا نواجه مواقف رؤياوية جديدة تنطوي على تعبيرات تلح على «ختان القلب» و «المحبة» و «عهد القلب والمحبة» . وهذا ما كان عليه ـ في النتائج الكبرى ـ أن يعني تضاؤل القيمة الخلاصية للرؤى اليهودية ، من أمثال رؤيا دانيال [1] ، تلك الرؤى التي ارغمت على أن تفسح الطريق واسعة أمام «الجديد الآتي» .

---

١) ان الموقف النخبوي من «الأمم» ، الذي واجهناه في رؤيا دانيال ، لا نعدم مثيلاً له في أسفار رؤياوية أخرى من «العهد العتيق» . وهذا يتضمن القول بأن ذلك الموقف ليس حالة خاصة ، بقدر ماهو حالة نموذجية في تلك الأسفار . ولابدّ من القول بأن ذلك يظهر ، خصوصاً ، في المسألة التي نحن الآن بصدد البحث فيها ، أي «يوم الدينونة» ، وظهور «المسيح الدجال» ، وبعده «المسيح يسوع» . وفي سبيل ايضاح تلك الوضعية الرؤياوية المناهضة ، بصورة مخصصة ، للكنعانيين ، نسوق نصاً من نبوءة زكريا في العهد العتيق (الكتاب المقدس ـ نبوءة زكريا ١٤/ ٧، ٩-١٢، ٢٠-٢١) :

«ويكون يوم وهو معلوم عند الرب ليس بنهار ولا ليلٍ بل يكون وقتَ المساء نورٌ . . . ويكون الرب ملكاً على الأرض كلها وفي ذلك اليوم يكون ربٌّ واحد واسمه واحد . وترجع جميع الأرض حتى الغَوْر من جَبْعَ إلى رِمّون في جنوب اورشليم وترتفع وتُسكن في مكانها من باب بنيامين الى موضع الباب الأول والى باب الزوايا ومن برج حننئيل الى معاصر الملك . ويسكنون فيها ولا يكون إبسالٌ من بعدُ فتعمرُ اورشليم بالأمن . وهذه هي الضربة التي يضرب بها الرب جميع الشعوب الذين تجنّدوا على اسرائيل . لحومهم تذوب =

كان ذلك قد حدث مع انفجار «الواقعة العظمى» متمثلةً بالأزمة التي طغت على الامبراطورية الرومانية المتسارعة الخطى باتجاه التجزؤ والتفسخ . ومن الضروري أن يشار إلى أن هذه الأزمة المستجدة ستقترن في أذهان المسيانيين الجدد بالأزمة الطاحنة «القديمة» ، التي أتى بها ، في حينه ، عصر الشتات على أيدي اشور وبابل . من طرف آخر مقابل ، برز مشروع الخلاص الجديد بمثابته استعادة لـ «الأيام الأولى» ، «أيام البداءة» ، حيث هيمنت مظاهر المجد والعظمة والبطولة (وهي المرحلة التي اتسمت بالحماسة البدوية المتآخية مع العهد الجديد ، في حينه ، «عهد الرب مع شعبه») [1] . وهنا ، نلاحظ تغلب النزوع السلفوي على النشاط الديني اليهودي ، مقترنا وممتزجاً بتوجه مستقبلي مسياني . ومعنى ذلك أن تاريخية هذا التوجه الأخير لم تستطع أن تتحرر من كوابح ذلك النزوع .

لاشك أننا نواجه في ذلك الموقف وضعية طريفة على صعيديْ البنية والوظيفة الخاصتين بالرؤياوية اليهودية الجديدة ، أي التي ترنو إلى المسيحية اليسوعية بعين ، وتحنو على «الأيام الأولى» بالعين الأخرى . هاهنا ، نكون قد ولجنا عالم الرؤيا اليوحناوية ؛ وهاهنا ، بالضبط ، نكون قد فتحنا باب البيت المسيحي ، بيت «يسوع المسيح» ، ودخلناه بمتعة و«مسرّة» غامرة ؛ مع الملاحظة المنهجية المبدئية ، وهي أننا في ولوجنا ذلك البيت ، أبقينا على «السرّة» التي توصلنا باليهودية ولم نقطعها نهائياً . ورغم ذلك ، سوف نلاحظ أن الرؤيا المعنية يمكن أن يتضح مكانها التاريخي الخلاصي بمزيد من العمق والدقة ، حين لاننطلق - في دراستنا لها - من وجود «سرّة التواصل» تلك مع اليهودية .

هكذا يبدأ يوحنا «الأخ والشريك» في حديثه عن رؤياه المسيحية اليسوعية «المدهشة» ، أي التي حملت في ثناياها «أسرار» ما سيكون في «يوم الدينونة» :

---

= وهم واقفون على ارجلهم وعيونهم تذوب في وُقوبها . . في ذلك اليوم يكون على جَلاجل الخيل قُدْسٌ للرب . . . بل كل قِدْرٍ في اورشليم وفي يهوذا تكون قدسًا لرب الجنود وجميع الذابحين يأتون ويأخذون منها ويطبخون فيها ولا يكون بعدُ كنعانيٌّ في بيت رب الجنود في ذلك اليوم» .

١) انظر :

Prosper Alfaris- Die sozialen Urspruenge des Christentums, a.a.O.,S.3.

«أنا يوحنا أخاكمُ وشريككُم في الضيق وفي الملكوت والصبر في المسيح يسوع كنت في الجزيرة التي يقال لها بطمُسُ لأجل كلمة الله وشهادة يسوع . وصرت في الروح يوم الرب فسمعت صوتاً عظيماً كصوت بوق . قائلاً اكتب ما تراه في سفر وابعث به الى الكنائس السبع» [1]

ان يوحنا الرؤياوي هذا يقدم «البشارة» ، إذ يعلن عن «اسم جديد لا يعرفه أحد إلا الآخذُ» [2] .

أما «جِدّة» الاسم الجديد فتكمن ، أولاً بأول ، في أن «ساعة دينونته قد أتت» [3] .

وملاحظ أن رؤيا يوحنا تتسع وتنفتح لـ «الكل» من مظاهر الكون الكبير ، جماداً وحيواناً وانساناً ، وكذلك ما فوق ذلك أو تحته من خوارق الشياطين والملائكة والحيوانات والطبيعة . ويترتب على هذا ، ضمنا وافصاحاً ، أن يتوجه الخطاب الرؤياوي لدى يوحنا إلى جميع البشر . وهنا لابد من التنويه بأن رؤيا دانيال تتمزق حجبها ، وتنحل حدودها ، لتتحول ، في الصيغة اليوحناوية المكثفة ، إلى «كتاب مفتوح» لجميع البشر من جميع الجهات والاركان والإثنيات :

«ورأيت ملاكاً آخر قوياً نازلاً من السماء ملتفحاً بسحابة وعلى راسه قوس غمام ووجهه كالشمس ورجلاه كعمودين من نار . وبيده كتاب صغير مفتوح فوضع رجله اليمنى على البحر واليسرى على الأرض . وصرخ بصوت عظيم كأنه أسد يزأر ولما صرخ تكلمت الرعود السبعة بأصواتها . ولما تكلمت الرعود السبعة بأصواتها هممت بأن اكتب فسمعت صوتا من السماء يقول إختم على ما تكلمتْ به الرعود السبعة ولا تكتبه . . . ثم ان الصوت الذي سمعته من السماء كلمني ايضاً وقال اذهب خذ الكتاب الصغير المفتوح في يد الملاك . . . فأخذت الكتاب الصغير من يد الملاك . . . فقال لي لابد لك من أن تتنبأ ايضاً على شعوب وأمم وألسنة وملوك كثيرين» [4] .

١) الكتاب المقدس ـ رؤيا القديس يوحنا ١/ ٩ـ١١ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢/ ١٧ .

٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٤/ ٧ .

٤) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٠/ ١ـ٤ ، ٨ ، ١٠ـ١١ .

ان «الخطاب اليوحناوي» هو ، والحال كذلك ، «خطاب الخلاص الكوني» ، أوهو ، كما سيقال لاحقاً ، «خطاب الأمم كلها» . أما «الكتاب المفتوح» ذاك فيقدَّم معمَّداً من قبل رب «المخلص الجديد» الأعظم ، أو رب «الاسم الجديد» ، بحيث يصبح كلاهما شيئاً واحداً ، وذلك على سبيل التحول من المخلص الى الرب ومن الرب الى المخلص . إن «يهوه الرب» ، الذي مرّ عليه حين من الدهر طويل كان فيه مغرَقاً ومغرِقاً في التعالي والمفارقة ، يخضع ، هنا ، لموقف جديد (وقديم في صيغته القديمة الكنعانية) يتمثل في انبعاثه حيّاً ضمن هذا العالم . ومن ثم ، فنحن نلاحظ ـ في السياق النوعي من المسألة المطروحة ـ أن يهوه (راكب السحاب) يمر بثلاث صيغ كبرى في مجرى تبلوره وتمظهره وتحوله . الصيغة الأولى تجلت في حسيته وتداخله البشري ؛ وبدءاً من المرحلة الثانية ، يظهر يهوه متعالياً مفارقاً ؛ أما في المرحلة الثالثة ـ وهي هذه التي يبرز فيها الآن ـ فنجده يمثل جُمّاع العلاقة بين الصيغتين السابقتين .

ان الرب، كما يقدمه يوحنا في رؤياه، يتجلى شاهداً وغائباً، قريباً وبعيداً، حسياً ومجرداً ، ويظهر مجسداً في الأب والابن ، لاهوتاً وناسوتاً . وإذا قلنا إنه ـ يهوه ـ يمثل في صيغته الأخيرة جماع تجلّيَيْه السابقين على الصعيد اليهودي ، فإنما لنعلن أنه ، هنا ، وإن ظهر حسيا مشخصاً بشرياً ، فان عناصر حسيته وتشخصه وبشريته هذه لاتمثل عودة إلى وراء (في صيغته الأولى) . ان النوعية الجديدة ، التي ينطوي عليها ويفصح عنها ، تكمن في أن شخصيته تتحدد بنوع ما من التجادل بين الخاص والعام ، بين الجزئي والكلي ، الذي يعني ـ في الحالة التي نحن فيها ـ تجادلاً بين الانساني واللاهوتي . ذلك أولاً ؛ من ناحية أخرى ، يبدو «العام» ، في هذا الإطار ، وقد صدع كل الحدود والسدود الضيقة الصفيقة ، التي كانت تحيط بـ «عام» يهوه اليهودي الكهنوتي في صيغته الثانية ، وتخترقه من قمته إلى قاعه ، معمِّداً بالتصور الجيتوي (الانعزالي) ، تصور «الشعب المختار المصطفى» . ان عملية التصديع هذه نشاهدها لدى يوحنا في رؤياه بصور بالغة الأهمية الدلالية :

«وبعد ذلك نظرت فإذا باب مفتوح في السماء والصوت الأول الذي سمعته كأنه صوت بوق يخاطبني ويقول اصعد الى هنا فأريك ما سيكون من بعد . وللوقت صرت في الروح فإذا بعرش موضوع في السماء وعلى العرش

جالسٌ . ومنظر الجالس كحجر اليَشْب والياقوت الأحمر وحول العرش قوسُ غمام منظره كالزمرد . وحول العرش اربعةٌ وعشرونا عرشاً وعلى العروش أربعة وعشرون شيخاً . . . وحول العرش اربعة حيوانات ممتلكةٍ عيوناً من قدامٍ ومن وراء . فالحيوان الأول يشبه الأسد والحيوان الثاني يشبه العجل والحيوان الثالث له وجه كوجه الانسان والحيوان الرابع يشبه النّسر الطائر . . . ولاتزال ليلاً ونهاراً تقول قُدّوس قدوس قدوس» [1] .

ان الرب لايعبّر عنه باكثر من أنه «جالسٌ» على العرش . فهو ، بهذا ، يكون قد وُصِّف من موقع التشديد على «ذاته» . لقد وصف يوحنا الرؤياوي لنا العرش من حيث هو ، وليس من حيث نحن . تم ذلك عبر «اكتشاف» تجلياته الحيوانية العظمى وتحديدها ، التي يقف «الأسد» على رأسها . أما هذا الأخير وإن ظهر «أسداً» ، فإنه ، في وجه آخر له متمم ومقابل ، «حَمَل» . وهذا ، من طرفه ، يشير إلى تنوع الموقف تنوعاً كونياً مشروطاً بالتضايف في العلائق المتعددة والمتشعبة ، التي تجمع ما بين تجلياته وظواهره . ولابد من الاشارة إلى أن الحمل يمثل ، هنا ، الوريث الشرعي لأوزيريس المصري وبعل الكنعاني وتموز الرافدي الخ . . . ، أي لأعرق التقاليد الاسطورية الشرقية (العربية) ، بالرغم من بروز التحفظ التالي ، وهو أن «الحمل الجديد» ينطوي على خصوصية نسبية تبلورت في سياق العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والايديولوجيا الخلاصية في مجتمع متقدم (عبودي ومشاعي قروي) [2] .

لنتمعنْ ، في سبيل استقصاء المسألة المعنية ، النص اليوحناوي الرؤياوي التالي ، حيث يقدم لنا المشهد الخلاصي بعنصريه (شخصيتيه) الكبيرين ، الأسد والحمل :

«ورأيت بيمين الجالس على العرش كتاباً مكتوباً من داخلٍ ومن خارج مختوماً بسبعة ختوم . ورأيت ملاكاً قوياً ينادي بصوت عظيم مَنِ المستحقُ ان يفتح

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٤ / ١-٤، ٦-٨ .

٢ ) انظر حول العلاقة بين تلك الألهة الشرقية :

J.G.Frazer- The Golden Bough, New York 1922, P. 94, 534, 221, 495.

الكتاب ويفضّ ختومه . فلم يستطع أحد في السماء ولا على الأرض ولا تحت الأرض أن يفتح الكتاب ولا أن ينظر إليه . فجعلت أبكي بكاء كثيراً لأنه لم يوجد أحد يستحق أن يفتح الكتاب ولا أن ينظر إليه . فقال لي واحد من الشيوخ لاتبكِ فهوذا قد غلب الأسدُ من سبط يهوذا أصلُ داوُدَ فهو يفتح الكتاب ويفض ختومه السبعة» [1] .

ان يوحنا إذ يتحدث عن «الأسد» ، الذي سيكون بمقدوره فضّ الأختام الربانية السبعة وفتح الكتاب الرباني ، ينتقل ، مباشرة ودون توسط ، إلى الحديث عن «حمل» يحمل على عاتقه انجاز تلك المهمة «الخارقة القصوى» ؛ وكأنه يكون مع ذاك (الأسد) واحداً . ومن البيّن والملفت أن تصوريْ «المخلص الضحية» و «المخلص المنتقم» يكمنان في ذلك الفهم اليوحناوي ، الذي لايفتقد ، كما نلاحظ من مجرى النص ، وجود عنصر من التجادل اللاهوتي بين البداية والنهاية ، الفرح والفاجعة ، المذهل السعيد والمذهل الفاجع . نضيف إلى ذلك أن التصورين المذكورين يحيلاننا إلى نمط من الوحدة الوجودية التي ستُنهي لاحقاً ـ مع استكمال النصر ليسوع المسيح ـ الثنائية التقليدية (اليهودية وغيرها) في العلاقة بين المخلِّص والمخلَّص . ومن هذا الموقع الدقيق بالمعنيين البنيوي والوظيفي ، يتابع يوحنا حديثه عما رآه في «الرؤيا» :

«ورأيت فإذا في وسَط العرش بين الحيوانات الأربعة في وسط الشيوخ حملٌ قائم كأنه مذبوح له سبعة قرون وسبع أعين وهي أرواح الله السبعةُ المرسلة إلى الأرض كلها . فأتى وأخذ الكتاب من يمين الجالس على العرش . ولما أخذ الكتاب خرّت الحيوانات الأربعة والاربعة والعشرون أمام الحمل . . . وهم يسبحون تسبيحة جديدة قائلين مستحق أنت أن تأخذ الكتاب وتفض ختومه لأنك ذُبحتَ وافتديتنا بدمك . . . » [2] .

ان يوحنا ، بحسب ذلك وبمقتضاه الداخلي ، يرى أن «الكارثة» لم تعد وشيكة الوقوع فقط ، بل انها وقعت فعلاً ؛ وقعت حيث افتُضّ سابع الأختام الربانية باليد

---

1) الكتاب المقدس ـ رؤيا القديس يوحنا ٥/ ١ـ٥ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٥/ ٦ـ٩ .

المقدسة المدّمية للحمل المخلص (وكانت الأختام الستة السابقة قد فتحها هو أيضاً) . وعلينا أن نعقب على ذلك بأن يوحنا في استعراضه لـ «الخاتمة السعيدة» تلك ، يقدم ايضاحاً مضمّناً بكونه قد مثل «آخر العنقود» في مرحلة ماقبل يسوع المسيح ، و «أول العنقود» في مرحلة ما بعد هذا الأخير . فهو ، والحال كذلك شاهدٌ على الارهاصات الباكرة لولادة دين «الحمل الجديد ، المذبوح» .

بيد أن اللوحة الدرامية وإن خُتمت بالختم السابع ، فإنها تبدأ ، بذهول ، بفتح الختم الرابع . فهنا ، يعلمنا يوحنا أنه رأى فرساً

«أصفر والراكب عليه اسمه الموت والجحيم تتبعه وقد سُلّطا على ربع الأرض ليقتلا بالسيف والجوع والموت وبوحوش الأرض»[1] .

وبعدئذ ، فتح الختم الخامس ، وإذا بيوحنا يرى

«تحت المذبح نفوس المقتولين لأجل كلمة الله ولأجل الشهادة التي شهدوا بها . فصرخوا بصوت عظيم قائلين حتى متى أيها القُدّوس الحق لاتقضي ولاتنتقم لدمائنا من سكان الأرض . فأعطي كل واحد منهم حُلّة بيضاء وامروا أن يستريحوا مدة يسيرة بعدُ إلى أن يكْمل عدد شركائهم في الخدمة واخوتهم الذين سيقتلون مثلهم» [2] .

نلاحظ من النص ذاك المتعلق بـ «الختم الخامس» أن «الخلاص» لايمثل هاجساً يأخذ على المضطهدين الأحياء فقط اهتمامهم ويملك عواطفهم ، بل هو ، كذلك ، من المطامح الكبرى للأموات الذين جبلت الأرض بدمائهم البائسة . هاهنا ، نتبين تصور الخلاص وقد تحول إلى موقف شمولي ، مما يجعله اكثر عنفواناً وتواصلاً بين أجيال الظامئين إلى الخلاص . ولعلنا نقول ، ان الرؤيا اليوحناوية تقدم ، في هذه الزاوية منها ، بعداً خلاصياً متميزاً ، يجعل من «الحمل المذبوح - يسوع المسيح» الوريث الشرعي لكل الخلاصيين في التاريخ ، بقدر ما يُظهره على أنه نهاية التاريخ وقمته ، في آن . وهنا ، مرة أخرى ، تبرز الأهمية المخصصة للرؤيا المذكورة : انها الفيصل بين حقبتيْ التاريخ عامة ، حقبة «العبودية في الخطيئة» ، وحقبة «الحرية في يسوع المسيح» .

---

1) نفس المصدر السابق ومعطياته ٦/ ٨ .

2) نفس المصدر السابق ومعطياته ٦/ ٩-١١ .

وتستكمل الرؤيا اليوحناوية المشهد المذهل بفاجعيته ، إذ مع افتضاض الختم السادس ، تحدث اختلاطات واضطرابات عظمى في الكون ، تنبىء ، كلها ومجتمعة ، عن أن «الساعة» قد أصبحت تُطل من الأفق القريب :

«فإذا بزَلزَلة عظيمة وقد اسودت الشمس كمِسْح الشَعَر والقمر كله صار مثل الدم . وتساقطت كواكب السماء على الأرض . . . واندرجت السماء كما يطوى الكتاب . وتوارت ملوك الأرض والعظماء والقواد والأغنياء والأقوياء وكل عبد وحرّ . . . وهم يقولون للجبال والصخور اسقُطي علينا واخْفينا من وجه الجالس على العرش ومن غضب الحمل . لأنه قد جاء يوم غضبه العظيم فمن يطيق الوقوف» [1] .

أخيراً ، تقع الواقعة ، ويحدث مالاعين رأت ومالاأذن سمعت . يفتح الختم السابع والأخير ؛ يخيم سكون وسكوت في السماء نحو نصف ساعة ، فكأنما هي الريح قبل العاصفة العملاقة المدمّرة المصدعة لكل شيء ، والتي لاتلوي على شيء . وإذ ذاك ، حتى الموت يغدو مفقوداً إنقاذاً للموقف :

«في تلك الأيام يطلب الناس الموت فلا يجدونه ويتمنون أن يموتوا فيهرب الموت عنهم . وهيئة الجراد تشبه خيلاً معدة للقتال . . . وعدد جيوش الفرسان مئتا ألفِ ألفٍ وقد سمعت عددهم» [2] .

إنه الهول بعينه : وقد سمع يوحنا ذلك «بأذنيه» ! ان هذا «وثيقة دامغة» . وهنا نكاد نقول ، إن حسيَّة الموقف تمثل عنصراً متمماً للمشهد الرؤياوي ، بحيث يغدو الوصول إلى صوغه ذهنياً أمراً متعذراً إذا لم يكن في صلب العملية ذاتها . ولا ريب اننا ، هنا ، نواجه ظاهرة طريفة للغاية على صعيد المسألة الدّلالية . فيوحنا إذ يسرد أحداث الرؤيا ، فإنه ـ وهو الذي صنعها في ذهنه ـ يعود إليها في حال من الاقتناع الداخلي بها . فهي الوهم الذي ينجز على أيدي الرؤياويين ، والذي يشكل فيما بعد الوعي الذاتي لصانعيه هؤلاء ولأولئك الذين يتلقونه . وتبقى الرؤيا هذه أو تلك مفعمة بالصور الحية المرمّزة ، والتي يمكن اكتشاف قاعها المشخص في العالم المشخص ، الذي انتجت فيه .

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٦/ ١٢-١٧ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٩/ ٦-٧، ١٦ .

أما التبيان الأفصح بحلول يوم الدينونة فيكمن في «توقف الزمـان» ؛ ذلك الزمان الذي أوجده الرب اطاراً لاحتواء احداث ومشاهد الخطيئة . ومن ثم ، يغدو الحدَثُ التاريخي أثراً بعد عين :

«ثم ان الملاك الذي رأيته واقفاً على البحر وعلى الأرض رفع يده اليمنى الى السماء . وأقسم بالحي إلى دهر الدهور خالق السماء ومافيها والأرض ومافيها والبحر ومافيه أنه لايكون زمان بعد» [١] .

وبذلك ، تحدث الخاتمة المأساوية ، «خاتمة الأحـزان الطويلـة» ، لتتبعهـا أبـدية السعادة العظمى ، حيث يحل دهر الدهـور ، وزمـن الأزمنـة ، وحيث تتلاحـم «الأيام الجديدة» بـ «الأيام القديمة» ، ويركن المؤمنون إلى لذة التمتع بمشاهدة الرب وهو جالسٌ على عرشه وإلى يمينه «الحمل» :

«ونفخ الملاك السابع في بوقه فكانت في السماء اصوات عظيمة قائلة إن مُلْكَ العالم قد صار لربنا ولمسيحه فهو يملك إلى دهر الدهور . . . وانفتح هيكل الله في السماء وظهر تابوت عهده في هيكله» [٢] . وهنا «سمعت صوتاً عظيماً في السماء قائلاً الآن صار الخلاص والقوة والملك لإلهنا والسلطان لمسيحه» [٣] .

ان «المنتهى» ، الذي اوصلنا إليه يوحنا في «ملحمته الرؤياوية» ، هو أسُّ الموقف الخلاصي المندغم في نسيج المسيحية الجديدة ، دون أن ينقطع تماماً عن خلاصية يهوه اليهودي . ويوحنا يعمل على استكمال الموقف المعني عبر صور أخرى يقدمهـا في رؤياه . وليس بوسعنا ، بطبيعة الحال ، أن نهمل هذه الصور ، لأنها تغني ذلك الموقف ، وتكشف عن ألوان أخرى ودقائق فيه ، وإنْ ظل هذا الأخـير محكومـاً بتصور أقصى ، هو «ساعة الدينونة» ، التي يسود فيها «العدالة والحق والصلاح» . ونظراً إلى أن ساعة الدينونة تلك لاتحدث إلا بعد أن تكون قد سبقتها عصـور طويلة مديدة من «الظلم والزنى والتجديف» ، فإن يوحنا يرى في «رؤياه» أن الأمر

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٠/ ٦٥ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ١١/ ١٥، ١٩ .

٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٢/ ١٠ .

يستدعي حدوث «قيامتين اثنتين» ، تكون الأولى منهما تمهيدا للثانية ، وتحذيراً لـ «الظلمة والزناة والمجدفين» .

وعلى نحو أكثر تحديداً ، يرى يوحنا أنه في القيامة الأولى ، يحيا «الذين قتلوا لأجل شهادة يسوع . . . مع يسوع ألف سنة»[1] .

وهذه القيامة الأولى تحقق بعض الانتصار للانسان (المؤمن) على الخطيئة ، وذلك بنهوض «النفس من الخطيئة ودخولها دون جسد في السعادة الأبدية»[2] . أما في القيامة الثانية فيخلد هؤلاء المؤمنون إلى الحياة الأبدية .

«إلى دهر الدهور»[3] .

والجديد في هذه الجولة الثانية يكمن في أن الأجساد أيضاً - إضافة الى الأرواح التي قامت في القيامة الأولى - تقوم ، «فتتم حينئذ غبطة الانسان نفساً وجسماً»[4] .

تلك هي المعاقد الكبرى التي انطوت عليها الرؤيا اليوحناوية وشكلت قطيعة دينية وإتنية حاسمة مع اليهُوية الدينية . وهذا يجعلنا ننظر اليها على أنها وثيقة ثمينة ، بالمعنيين البنيوي والوظيفي ، بالنسبة للعالم الذهني الجديد ، المسيحية اليسوعية . ومع أن تلك القطيعة كانت حاسمة ، إلا أنها لم تكن كلية ؛ ذلك أن بعض عناصر «الرؤيا» ترتد إلى مصادر يهودية يهوية (مثل تابوت العهد ، والهيكل) . أما الذي حدث فهو أن يوحنا أعاد النظر في بنيتها الى حد ما وفي وظيفتها الى حدود كبيرة ، بحيث توافقت مع السياق الجديد . ولعل أمراً من الأمور التي مرت معنا ضمن النصوص الرؤياوية ستحوذ على اهتمام خاص ، ذلك هو عنصر «المشاهدة الربانية» في «القيامة الثانية» .

ذلك أمر نعلن أنه ذو أهمية خاصة على صعيد تحديد عملية الانسلاخ

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٠/ ٤ .

٢) حواشٍ على المجلد الثالث من الكتاب المقدس (ضمن : الكتاب المقدس - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٠٥) .

٣) الكتاب المقدس - رؤيا القديس يوحنا ٢٢/ ٥ .

٤) حواشٍ على المجلد الثالث من الكتاب المقدس - نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

الرؤياوي اليوحناوي من العالم اليهودي اليهوي . فلقد كنا ـ في فصل سابق من هذا الكتاب ـ قد عالجنا تصور «المواجهة المحظورة» بين الرب وشعبه ؛ ولاحظنا ، في حينه ، امكانية الدغم والدمج بين «الرب» و «الاله» (الذي تمثل بموسى) ، بحيث يغدوان وجهين لكائن واحد يفعل فعلاً واحداً بكل الاتجاهات والأنحاء . وقد اوضحنا ، من موقع النص التوراتي ، أنه في مرحلة أولى من «تاريخ الرب يهوه» كان من غير المستحيل ان تتم مشاهدة الرب مواجهةً ، وإن لم تكن واردة ومسموحة . ثم ، في مرحلة تالية ، غدت المشاهدة مستحيلة وغير واردة ؛ وكان ذلك قد ارتهن ونتج عن موقفين ، تمثل الأول منهما في تصاعد وتعمق القطيعة الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية بين الكهنوت اليهوي الاريستوقراطي من طرف ، وبين «شعبه المختار المصطفى» من طرف آخر . أما الموقف الثاني فقد تجسد في التضخم الذاتي (التمحور الذاتي) الذي طرأ على يهوه باتجاه التجريد والمفارقة والتعالي ، بحيث بلغ مرحلة التعريف السلبي القطعي ، الذي حددناه ـ من موضع النص التوراتي ـ بكونه تحديداً لـ «يهوه» من حيث هو في ذاته ولذاته . وكان ذلك بمثابة الوصول إلى أن يقال «هو هو» ، ليس إلا .

والآن ، وقد دخلنا الإرهاصات الأولى للعالم المسيحي اليسوعي ممثلةً برؤيا يوحنا المأتي عليها ، فإننا نجد أنفسنا ، في تلك المسألة بالذات ، أمام آفاق جديدة كبرى لعلنا نعتبرها ـ على الصعيد الذهني الديني ـ الأكثر أهمية ودلاليةً بالنسبة إلى ادراك القطيعة البنيوية والوظيفية التي أحدثتها تلك الرؤيا بين اليهودية اليهوية وذلك العالم الجديد . لنقرأ ما أعلنه يوحنا في رؤياه بعد أن حلت «القيامة الثانية» ، كي نتبين أن الموقف برمته أعيد بناؤه مسيحياً يسوعياً (ولعل هذا النص أهم مافي الرؤيا المعنية أو ـ على الأقل ـ أحد أهم نصوصها فيما يتصل بتلك القطيعة) :

«وقال الجالس على العرش ها إني اجعل كل شيء جديداً . . . وقال لي قد انقضى أنا الألِفُ والياء البِداءةُ والنهاية أنا اعطي العطشان من ينبوع ماء الحياة مجّاناً . من غلبَ يرثُ هذه وأنا أكون له الهاً وهو يكون لي إبناً . . . وجاءني واحد من الملائكة السبعة . . وكلمني قائلاً هلم فأريكَ العروس امرأةَ الحَمَل . وذهب بي في الروح إلى جبل عظيم عالٍ وأراني المدينة المقدسة اورشليم نازلة من السماء من عند الله . . . ولم أرَ فيها هيكلاً لأن الرب الاله

القدير والحمل هما هيكلها»[1] .

وبعد ذلك ، يوغل يوحنا في «العبق الرباني» ، اذ يتحدث عما يراه من أنوار جديدة و «مفاجآت» مذهلة سيتمتع بها «الخالدون جسداً ونفساً» جزاء عملهم :

«ولاحاجة للمدينة إلى الشمس ولا إلى القمر ليضيئا فيها لأن مجد الله أنارها ومصباحُها الحملُ . وستمشي الأمم في نورها ويأتي ملوك الأرض بمجدهم وكرامتهم إليها . . . ولا يكون لعْنٌ من بعدُ وسيكون فيها عرش الله والحمل فيعبده عباده . وينظرون وجهه ويكون إسمه على جباههم . ولا يكون هنالك ليل ولا يحتاجون إلى سراج ولا الى نور الشمس لأن الرب الإله ينير عليهم ويملكون إلى دهر الدهور»[2] .

من ذلك النص الخطير نستنبط اللحظات التالية ، التي ستمثل ـ ضمناً وإفصاحاً ـ أحد المداميك التأسيسية في البناء المسيحي اليسوعي :

١) كل شيء أصبح جديداً ، وممنوحاً على سبيل المجّان : من الينبوع إلى الينبوع ، ومن القلب إلى القلب ؛

٢) لقد سقط ، أخيراً ، هيكل يهوه الكهنوتي ، هيكل المختارين المصطفين ، فتصدعت بذلك «قِبلة» هؤلاء التي كانوا يتجهون باتجاهها حيثما كانوا ويحملون «كتابها» إلى كل بقعة يُدفعون إليها ؛

٣) النور الالهي غدا الموجود الوحيد من كل «الأنوار الباهتة» ، ولم يعد من حديث عن «الظلمة» التي اندحرت ، أخيراً ، على يد الحمل الجالس إلى يمين «الجالس على العرش» ؛

٤) «الذين كتبوا في سفر الحياة للحمل» ، أي أبناء «الجنة ـ الفردوس الرباني» يرون وجه الرب مباشرة ، وإسمه يكون على جباههم ، دونما وسيط وبعيداً عن أي حاجز ؛

٥) إن التوالف بين «الرب» و «أبناء ينبوع الحياة» هو نمط من التواحد الوجودي ، بحيث يظهر الأول في الثاني والثاني في الأول .

---

١) الكتاب المقدس ـ رؤيا القديس يوحنا ٢١/٥ ـ ٦ ، ٩ ـ ١٠ ، ٢٢ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢١/٢٣ ـ ٢٤ ؛ ٢٢/١ـ٥ .

ان ما يهمنا من تلك اللحظات اثنتان كبريان ، هما شمولية النور الالهي ، ورؤية الرب الاله مواجهةً . ومن موقع هاتين ، يمكن ـ كذلك ـ أن نكشف عن الدلالات التي تنطوي عليها اللحظات الثلاث الأخرى . ونرى ، في هذا السياق ، أن اللحظة الأولى من تينك المذكورتين تشير إلى تأثير خضعت له من طرف التيار الديني الصوفي في الدولة الرومانية مثلاً ، بدرجة أو بأخرى ، بالفيلسوف اليهودي الاسكندراني فيلو Philo (أو Philon) ، الذي ظهر نشاطه الفكري في النصف الأول من القرن الميلادي وعاش تقريباً من عام ٢٥ ق.م إلى عام ٤٠م . وهذا الأمر يغدو اكثر وضوحاً إذا وضعنا في اعتبارنا أن «رؤيا يوحنا» كتبت في عام ٦٨ أو في شهر كانون الأول من عام ٦٩ ميلادية [١] . ومن هذا الموقع ، نلاحظ أن هذا (يوحنا) وذاك (فيلو) يحيلاننا إلى «نظرية المثل» الأفلاطونية ، التي نتبينها هنا وقد هُيْكِلت ـ صوفياً ورؤياوياً ـ بمقتضى احتياجات الموقف الجديد . فيوحنا يخبر أن «أبناء ينبوع الحياة» هم وحدهم القادرون على رؤية وجه الله وهو جالس على عرشه وإلى جانبه الحمل «المذبوح من بداءة العالم» . وهذه «الرؤية» لاتغشي أبصار اولئك بالرغم من النور الساطع الهائل والشامل الذي ينطلق من «وجه الحق» ؛ بل اكثر من ذلك ، فهؤلاء يظهرون ، هنا ، كما لو كانوا الوجه الآخر من «الحق ـ الرب» . فـ «إسمه» على جباههم ، حيث يغدو الاسم مسمّى والمسمى اسماً ؛ مما يحيلنا إلى ما سينشأ لاحقاً في إطار مسألة «الذات والصفات أو الذات والأسماء الحسنى» والعلاقة بينهما .

وإذا كان بمقدور «أبناء ينبوع الحياة» أولئك أن يحدّقوا في «وجهه» ، محققين بذلك اللذة القصوى ، فإن «الآخرين» الذين عاشوا من الظلم والباطل والطلاح ، ومن الزنى والتجديف ، لن يكون بوسعهم أن ينظروا في «وجه الجالس على العرش» [٢] ؛ لأن من شأن ذلك أن يجعل ذعرهم اكبر واضطرابهم اكثر هولاً وعيونهم أعمق شخوصاً ورعباً أمام الغضب المميت . فمثل هذا الموقف نرى فيه ،

---

١) انظر :

Friedrich Engels- Das Buch der Offenbarung. In: Marx. Engels- Ueber Religion. a.a.O.. S. 165.

٢) الكتاب المقدس ـ رؤيا القديس يوحنا ٦/ ١٦ .

على الأقل على نحو غير مباشر ، ووريثاً لـ «اسطورة الكهف» الأفلاطونية ، التي تعرض أنماطاً بشرية متشابهة مع اولئك «الزناة والمجدّفين» ، مقابل من يحدقون في النور الالهي بعيون واثقة مفعمة بالفرح ، وقادرة ـ من ثم ـ على الاتصال المباشر بالعالم الالهي «المثالي»[1] .

وفي نطاق تحول امكانية الرؤية مواجهةً الى نسق من انساق الوجود الالهي الواحد ، يغدو القول مُلزماً بأن تحولاً عميقاً كان لابد وأن يكون قد حدث على صعيد الدخول في الذهنية المسيحية اليسوعية ، ممثلاً على الأقل بالرؤياوية اليوحناوية ، ذلك التحول الذي وضعنا أمام دين جديد ينهض على عمليتين اثنتين، واحدة تهديمية وأخرى بنائية. أما الأولى فقد أدت الى رفض أن يكون الرب مفارقاً ومتعالياً ، وفي نفس الوقت قادراً على التدخل ، بجهامة وصرامة و «تعالٍ» ، في الكليات والجزئيات ؛ في حين ان الثانية قادت إلى تكوين دين توحيدي يجعل من «الأنا» و «الأنت» و «العالم المادي» و «العالم الالهي» نسقاً وجودياً واحداً وموحداً ، تحكمه ـ من الداخل ـ علاقة «المحبة» و «النقاء ـ الختان القلبي» . إن مثل هذه الحصيلة لا نجدها منبثة في تصور «الرؤية المباشرة» فقط ، وإنما تفصح عن نفسها ، كذلك ، في أن «إسمه» ، إسم «الجالس على العرش وعلى يمينه الحمل» أصبح أيضاً اسم «عباده» الذين مروا بـ «التجربة العظمى» بـ «نجاح» . وهنا ،

---

١) فيما يتصل بفيلو ، نلاحظ أنه ، من طرف ، نظر إلى الاله على أنه لا نهائي في وجوده المتعالي على العالم المادي ؛ ولكنه ، من الطرف الآخر ، تصور أن الهوة بين الاله وذلك العالم تزول عبر التأثير الذي يمارسه الأول في الثاني عن طريق جواهر وسيطة ، مماثلة لـ «المثل الأفلاطونية» والتي يفهمها فيلو من حيث هي والملائكة اليهودية أمر واحد . إضافة إلى ذلك ، تتوحد المثل ، حسب فيلو بـ «العقل الالهي الكلي» ، الذي يملء الهوة الواقعة بين الاله والعالم والذي يجسد الرباط بينهما . أما الهدف الأقصى للحياة فقد رآه فيلون في الوجْد الصوفي ، الذي يجعل الانسان شبيهاً بالاله» (Geschichte der Philosophie- Band I, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1960, S. 142) .

و «الشبه بالاله» يصل ـ عبر العلاقة بين الانسان والعقل الالهي الكلي Logos ـ إلى وحدة بين الانسان والاله ، وذلك عن طريق تحول الانسان إلى «ابن للعقل الالهي» ومن ثم «ابن للاله» .
(انظر حول ذلك ايضاً : Arthur Drews- Geschichte des Monismus im Altertum, a.a.O., S. 378).

نلاحظ اللون التوحيدي الفيلوني وقد برز بمثابته اللون الأساسي والأكبر في اللوحة الرؤياوية اليوحناوية .

من ذلك الموقع اليوحناوي ، إذن ، نواجه رصيداً جديداً وتحريضياً من المشكلات ، التي ولّدت وانتجت ، بدورها ، مشكلات أخرى انتهى معظمها إلى تكريس الدين الجديد ديناً لعالم عبودي (ومشاعي قروي) دخل مراحل احتضاره في مفاصله الكبرى الجامعة ، ومفسحاً الطريق واسعة عريضة لعالم اقطاعي (في أوربا تخصيصاً) ، يجعل منه (من الدين) شكله الايديولوجي الأكثر شمولاً وهيمنة . وإذا كان هذا قد «حلّ» المشكلة الروحية في العالم الهليني على ذلك النحو «الديني الوهمي الكثيف» ، فإنه استمر فاعلاً ، أيضاً ، في اطار بلدان الشرق آنذاك ، وإن كان على نحو استجاب فيه للشرط الاجتماعي الاقتصادي والسياسي ، الذي كان سائداً هناك ، رغم تبعيته السياسية والدينية المؤسسية لروما ، في حينه .

* *

ومن الاتجاهات الكبرى التي برزت إلى الوجود مع رؤيا يوحنا ما نتبينه في هذه الأخيرة من تقديم المسيح الجديد ، يسوع ، على أنه ويوحنا ذاك كليهما شخصية واحدة ، أو على أنهما شخصيتان اثنتان ذواتا مهمتين متبادلتين متداخلتين . ان هذا الأمر يقدم نفسه في مجريات الرؤيا إياها . فـ «الكتاب الصغير» ، الذي يتناوله يوحنا من يد الملاك الرباني ، ينطوي في داخله على المهمة الجليلة ، التي نيطت به من قبل الرب الجالس على العرش ، وهي التنبؤ «للشعوب والأمم الكثيرة» ، ونشر هذه النبوءة في أوساطهم الدانية والقاصية . وإذا ما أخذنا ـ في هذا السياق ـ بعين الاعتبار أن اسم «يوحنا» يعني بالعبرية «الله رحيم أو غفور» وأن اسم «يسوع» اليوناني هو «يشوع» العبري (ويعني «الله يساعد») ، فلعله يغدو ، حالئذ ، من غير المستبعد ، أو ربما كذلك من المرجح أن يكون هنالك ما يصل بين الإسمين أو ما يقود إليهما ، مجتمعين وعلى نحو أو آخر . وإذا صح ذلك بحدوده الأولية ، فإن «يوحنا» يصبح ـ والحال كذلك ـ هو نفسه المخلص يسوع (يشوع ـ يهوه ـ يوهانه أو يوهنا أو يوحنا . . .) .

ان «المخلص» ، في الرؤيا اليوحناوية ، يعلن عن نفسه تحت أسماء (أو صفات) متعددة ، يثير واقع تعددها ما يؤدي إلى تدعيم ذلك الترجيح . من هذه

الأسماء (أو الصفات) ، تبرز التالية : «يسوع المسيح» ، «الشاهد الأمين» ، «بكر الأموات» ، «الآتي على السحاب» ، «شبهُ ابن الانسان» ، «السيف الصارم ذو الحدين» ، «اسم جديد» ، «مَنْ له ارواح الله السبعة والكواكب السبعة» ، «الأمين الصادق» ، «الراكب على الفرس» ، «الأسد» ، «الحمل» ، «المسيح» ، «الجالس شبه ابن البشر» ، «الروح والعروس» ، «ملك الملوك» «رب الأرباب» .

ومن طرف آخر مقابل ، تتحدث «الرؤيا» عن «المسيح الدجال» ، إذ تقرنه باسم «النبي الكذاب» و «الوحش» ، و «التنين الحية القديمة» ، و «ابليس» ، و «الشيطان» ؛ مما يجعلنا مخولين بالقول بأن المعجم الاصطلاحي في رؤيا يوحنا يتسع لكلا العالمين الكبيرين والواقعيين ، عالم «الطلاح» وعالم «الصلاح» ، بحيث نلاحظ أننا أمام مشروع ديني جديد يعيد النظر في ما قدم حتى حينه ليبني على أنقاضه الموقف البديل .

والذي يميز المعجم الاصطلاحي المذكور آنفاً يقوم على التعارض الوجودي والأخلاقي بين كلا العالمين المعْنيين . ومن الملاحظ أن هذا التعارض اقتضته الضرورات المسيانية (الخلاصية) ، التي وضعت المسألة البشرية أمام الحسم التالي : إما اسقاط العالم القديم وبناء العالم الجديد على انقاضه ، وإما استمراره بما ينطوي عليه من «ظلم وزنى وتجديف» . فالأمر لم يعد يحتمل مواقف وسطية تتمثل به «التحذير» أو «الإنذار» ، الذي يبثه الرب عبر أنبيائه وقديسيه . فلقد أفصح «الوحش» عن نفسه وعيا في نفسه ، وحلت ، من ثم ، «الساعة» :

«وبعد ذلك سمعت صوتاً عظيماً من جمعٍ كثيرٍ في السماء قائلين هللويا إن لإلهنا الخلاص والمجد والقوة . . . وسمعت كصوتِ جمعٍ كثير وكصوتِ مياهٍ غزيرة وكصوت رعود شديدةٍ قائلةً هللويا لأن الرب الاله القدير قد ملكَ . فلنفرحْ ونبتهج ونمجده لأن عرس الحمل قد حضر وعروسه قد هيأت نفسها . . . ورأيت السماء قد انفتحت وإذا بفرسٍ أبيضَ والراكب عليه يسمى الأمينَ الصادقَ وهو يقضي ويحارب بالعدل . . . ورأيت الوحش وملوكَ الأرض وجيوشهم قد حشدوا ليحاربوا الراكب على الفرس وجيشه . فقُبض على الوحش وعلى النبي الكذاب الذي معه» [1] .

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٩/ ١، ٦-٧، ١١، ١٩-٢٠ .

وإذا ماانتهت هذه المعركة الكونية العظمى بانتصار ملك الملوك ورب الأرباب ، فان ساعة الحساب تبدأ لتأخذ الأمور مجراها العادل . هاهنا ، ينقلنا يوحنا الى المهمة الثانية ، التي تتمثل بـ «البناء» على انقاض القديم الذي انتُصر عليه :

«ورأيت عرشاً عظيماً ابيضَ والجالسَ عليه الذي هربت السماءُ والأرض من وجهه ولم يوجد لهما موضعٌ . ورأيت الأمواتَ كبارَهم وصغارهم واقفين أمام العرش وقد فُتحت الأسفار وفتح سفرٌ آخرُ الذي هو سفر الحياة ودِينَ الأمواتُ على مقتضى المكتوب في الأسفار بحسب أعمالهم» [١] .

وفي هذه الحال ، حيث يخلو الكون من «الظلمة والمجدّفين والزناة» ، يدخل الكون هذا في دهر الدهور ، الذي يتوقف معه التاريخ البشري ليستحيل إلى وجود رباني . وهنا ،

«يمسح الله كل دمعة من عيونهم ولا يكون بعدُ موتٌ ولانوح ولا صراخ ولا وجع لأن ما كان سابقاً قد مضى» [٢] .

وينهي يوحنا رؤياه الخلاصية باعلان «البشارة» ، بشارة يسوع ، الذي يتحدث عنه بالاسم ، واضعاً بذلك يده على مفصل الموقف الجديد الحاسم :

«هاأنذا آتٍ سريعاً وجزائي معي لأكافىء كل واحد على حسب أعماله . أنا الألف والياءُ البداءةُ والنهاية الأول والآخر . طوبى للذين يغسلون حللهم بدم الحَمل ليكون لهم سلطانٌ على شجرة الحياة ويدخلوا المدينة من الأبواب . ليبْقَ خارجاً الكلاب وأصحاب السّموم السحريةوالزناةُ والقتلةُوعبدةُالأوثان وكل من يحب الكذب ويعمل به . أنا يسوعَ أرسلتُ ملاكي ليشهد لكم بهذه في الكنائس . . . والروح والعروس يقولان هَلمّ ومَنْ سمع فليقلْ هلم ومن عطش فليأت ومن شاء فليأخذ ماء الحياة مجّاناً» [٣] .

ومن الطريف الدال أن يذكر ما حدث على الصعيد السياسي الامبراطوري الروماني في المرحلة التي كتبت فيها الرؤيا اليوحناوية ، لأن ذلك يلقي ضوءاً ساطعاً

---

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٠/ ١١-١٢ .

٢) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢١/ ٤ .

٣) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٢/ ١٢-١٧ .

جداً على «أحداث» الرؤيا ، في اتجاهها وتصاعدها صوب «الفاجعة» و «الخلاص» في آن واحد . فلقد دخلت الامبراطورية العجوز ، في مرحلة نيرون ومَنْ بعده ، في اضطراب وتمزق شاملين . وكان من المظاهر الكبرى لذلك أنْ هاجم غالبا Galba روما حيث أتى من اسبانيا ، وذلك لكي يُسقط سلطة نيرون الذي ادخل البلاد في نار مضطرمة وأشعلها حرباً ضد خصومه وكثير من حلفائه . ولكن نيرون هرب وأمر أحدَهم فقتله . في أثناء ذلك ، أي في الوقت الذي تنادى فيه قادة الجيوش في روما وفي المقاطعات لايقاف هجوم غالبا ، انتشرت ، في الشرق خصوصاً ، شائعة بسرعة هائلة مؤدّاها ان نيرون لم يمت ، وانما جرح فقط ، وهو، من ثم ، في طريقه عبر الفرات باتجاه روما ليشعل مجازر جديدة تأتي على ما تبقى من الحياة والاستقرار الاجتماعي والاقتصادي .

إضافة إلى ذلك ، ظهر في وقت تحرير الرؤيا اليوحناوية نيرون كاذب (مزيف) ، جمع حوله حشداً كبيراً من الأنصار، وأخذ يدعو لنفسه كمخلص من الكوارث التي حلت بالمجتمع الروماني الامبراطوري . ولكي ندرك دلالة ذلك البعيدة ، لابد وأن نشير إلى أن الملاحقات الكبرى الأولى التي حدثت ضد المسيحيين الأوائل ، كانت قد نُظمت من قبل نيرون نفسه في روما [1] . وإذا استعدنا تاريخ تحرير الرؤيا إياها (عام ٦٨ أو ٦٩م) ، ووضعناه في سياق ذينك الحدثين الكبيرين (سقوط نيرون الحقيقي وظهور نيرون المزيف) ، اللذين برزا ايضاً في تلك المرحلة ، استبانت أمامنا واقعة لها خطورتها المنهجية التاريخية الكبرى على صعيد فهم الدلالة الخلاصية لرؤيا يوحنا عموماً ، وللشخصيتين الرئيسيتين فيها خصوصاً (نعني بذلك الجالس على العرش أو الراكب على الفرس أو السيف الصارم ذا الحدين ، والنبي الكذاب أو المسيح الدجال أو الوحش أو التنين الحية القديمة) . تلك الدلالة تتمثل بشخصية نيرون الحقيقي والكاذب (المزيف) ، التي يقدمها يوحنا تمثيلاً على المسيح الدجال المنبعث لتدمير العالم عن بكرة أبيه ؛ فيكون ذلك تجسيداً للقوة القصوى الأخيرة ، التي تتصدع تحت قبضة القوة القصوى الجديدة ، قبضة المسيح يسوع .

---

١) انظر حول هذه المرحلة التاريخية :

Friedrich Engels- Zur Geschichte des Urchristentums, a.a.O., S. 274- 275.

تلك كانت الأوجه والمعالم الرئيسية لما قدمه يوحنا تحت اسم رؤيا Apocalypse . وكما لاحظنا ، فإن الصور والمشاهد النبوئية التي قدمها فيها ، كانت قد متحت مصادرها من الأحداث المعاصرة في حينه ، وكذلك من التصورات الدينية التي كانت ذائعة ومهيمنة في الأوساط الدينية الخلاصية والتي انطلق منها «يسوع المسيحي» ، أي الاتجاه الذي طرح نفسه في ظل هذا الاسم [1] . وهذا ، من طرفه ، يشير بوضوح إلى أن «الرؤيا» المعنية أتت إذ ذاك لتصب في اتجاه تحفيز وتعميق التعبئة الدينية والروحية الدينية بأفق «الخلاص إلى دهر الدهور» . وهذا ، بمجمله ، يسمح بالقول بأن اصطناع شخصية «نيرون الكاذب» مثل أمراً على غاية الأهمية الواقعية ،ذلك لأنه أنجز مهمة التمكين لشخصية «المسيح المخلص» وجعلها شعبية وكبيرة وشاملة بمستوى ما احدثه نيرون من كوارث كبرى وشاملة . وإذن ، ليس من الممكن أن نفهم شخصية الواحد من هذين الاثنين بمعزل عن الثانية ، فالعلاقة بينهما متضايفة تضايفاً وظيفياً .

إن ماانطلق منه يهوه (يسوع ـ يشوع) المسيحي (الأممي) هو ما توقف عنده يهوه اليهودي (النخبوي) . فهذا الأخير مثل المستقبل النموذجي المطلق ، أي الذي لايمكن أن يلغي ، يوما ما ، تصور «الانتظار الدائم» للخلاص . فالمستقبل يظل ، أبداً ، مستقبلاً ، أي المستقبل الذي على المؤمنين أن يتوقعوا وصوله ، دون أن يصل أبداً واطلاقاً . ومن ثم ، فالحاضر المأساوي لايمكنه إلا أن يستمر على الدوام وضمن آليته الداخلية نفسها ، مجسّداً المأساة الأبدية ، التي انطبعت وشماً مستديماً في حياة المبهوظين بأثقال الاستغلال والاضطهاد «في الداخل والخارج» . وقد لاحظنا ذلك حين رأينا الأمر قد قُدّر لـ «قابيل» تقديراً مطلقاً بأن يدان من قبل الرب ، وذلك حيث يحمل في وجهه الوشم الأبدي الذي يدل على شخصه أمام العالمين جميعاً . وهذا ، عموماً وإجمالاً ، جعل من الخلاص اليهوي اليهودي وضعية مستديمة من التوتر الدائم ، والتواتر المستمر بين الواقع الكثيف بالأهوال والرؤيا المفعمة بالآمال ، بين المأساة بما هي وضعية تنيخ بكلكلها على اولئك المبهوظين من طرف ،

---

١) انظر مع المقارنة : كارل ياسبرز ـ فلاسفة انسانيون ، ترجمة عادل العوا ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الأولى آذار ١٩٧٥ ، ص ١٩٠ .

وبين وعيها الذاتي الوهمي بما يولده من آفاق ايهامية تنفلت ، عبر سحبها ، أحلام يقظة مريرة من طرف آخر . وإذا دققنا في هذا الحال الإشكالي . وضح الطاعنُ طعيناً ، وتشابكت الضحية بالقاتل ، وتألّق الشبح واقعاً ، وغدا الأفق مسدوداً ومستنفداً .

ولعلنا أحسسنا تلك الروح القلقة النهمة الظّمئة إلى الإنفلات من عبء الواقع في النصوص اليوحناوية ، بحيث نتبين في شخصية يوحنا ذلك النزوع المأساوي الطامح إلى تحقيق تجاوز الواقع المعني عبر صور تلخص شخصية اهترأت تاريخياً من المأساة . وقد نقول ، اضافة الى ذلك ، ان هنالك العديد من شخصيات العهد العتيق ، التي تقدم لنا في ثناياها ذلك النمط الانساني . فهنالك ، مثلاً ، شخصية شاؤول المأساوية الاشكالية ، وشخصية داود الاشكالية المأساوية ، اللتين تتوزعها الاتجاهات المتناقضة قطعاً والمتآلفة وهماً [1] .

ان الوعي اليهوي اليهودي يمثل ، والحال كذلك ، ضحية التاريخ «المأساوي» حتى الثمالة ؛ كما يشكل ، في نفس الحين ، شكلاً حاداً من أشكال تزوير وتوهيم هذا التاريخ ؛ إضافة الى أنه هو نفسه أسهم في صنع مأساوية هذا الأخير وفي تكريسها وتسويغها ورفعها الى مستوى الفاجعة . وبصيغة أخرى ، هو ورطة الحاضر المأساوي ، الذي يطمح لتجاوز مأساويته من موقع الامساك بالمستقبل عبر الماضي وبالماضي عبر المستقبل ، دون أن يكون قادراً على ذلك ، على الأقل لأنه شريك في صنعه . فكأنما نحن ، هنا ، أمام القولة الشعبية الشهيرة النافذة : «قتلني وبكى ، وسبقني واشتكى» . وبذلك ، فهو الوعي الذي يصوغ نفسه عبر حركة محبطة من خلال النظر الى «الأيام الأولى العظيمة» والى «الأيام الربانية القادمة» بأعين راهنة مغشّاة بأوهام «الأمة المختارة المصطفاة» ، أمة «العهد» ، وأوهام «الغوييم» ، العدو الأبدي . وعلى هذا النحو أيضاً ، يغدو الوعي اليهودي ضحية «العهد الرباني» ، الذي يقطعه الرب على نفسه ابداً ، وينكثه دائماً . ومن هنا ، لم يغدُ كافياً أن يقال بأن «المستقبل لدى اليهود نموذجي مطلق» [2] . ذلك أن

١) انظر مع المقارنة : هـ . فرانكفورت وآخرون ـ ماقبل الفلسفة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٧٢ .

٢) نفس المرجع السابق ومعطياته ـ ص ٣٩ .

المستقبل والماضي هما ـ في الوعي اليهودي اليهوي ـ سواء بسواء ، مطلقان ووهميان ومثاليان ؛ إنما كل ذلك من موقع «الطموح» اليهودي ، وليس من منطلق «الواقع» اليهودي ، أي من موقع مستقبل متوهَّم وليس انطلاقاً من الواقع القائم الراهن بثقله وأعبائه المشخصة .

هكذا ، إذن ، نجد أنفسنا أمام نمط مثير من وعي الخيبة ووعي الإحباط ووعي التأزم ، الذي انتج ، من طرفه ، واعاد انتاج وعي حاقد . وإن ما عالجناه سابقاً في نطاق ما أطلقنا عليه «عقدة الحضارة» ، كما ظهرت في سلوك اليهود العبرانيين بقيادة كهنوتهم الاريستوقراطي حيال الكنعانيين الزراعيين ، يمكن أن يقدم إضاءة نافذة حول هذه الوضعية . ولعل الصرخة الشهيرة المنسوبة إلى «شمشون الرباني» تعبر عن الموقف المعني هنا بفاجعيةِ ولادته القيصرية المسعورة :

«لِتَمتْ نفسي مع الفلسطينيين» [1] .

وبذلك ، يكون قد تعيَّن على «السعيد» أن يدفع ثمناً باهظاً تلقاء سعادته لـ «المفجوع المخيَّب الآمال» .

وإذا كانت الحركة اليهودية اليهوية تنطلق من الماضي إلى المستقبل ومن هذا إلى ذاك دونما فاعلية خلاصية مشخصة في سياق الحاضر ، فإن يهوه (يسوع ـ يشوع) المسيحي ينجز حركة ذات بعد آخر وأفق آخر . فهو يجد حده الأقصى ومهمته القصوى في انجاز مُثل مستقبلية هي ، بالنسبة إليه ، قابلة للتحقيق . ان المخلص الجديد يرى ان المستقبل يجسد هدفه الأقصى والأمثل ، وإن كان إنجاز ذلك مرتهناً ، جزئياً وبمعنى محدد ، بتحقيق تطابق بين هذا المستقبل من طرف وبين ماضي الآباء من طرف آخر . ذلك لأن شرط «الانجاز الجديد» هو الانطلاق من «الانجاز القديم» . وبالطبع ، فإن هذه الشرطية ليست كلية ومطلقة على الصعيد النبوي الديني ؛ ذلك لأن «الجديد» وإن انطلق من «القديم» ، فإنه يظل حائزاً على شخصيته المتميزة بهذا القدر أو ذاك . والحق أن المسألة ، هنا ، تستدعي مزيداً من التدقيق والتعميق . فإذا كان «الماضي» يمثل لحظة شرطية في انجاز الفعل الخلاصي «المستقبلي» ، فإن ذلك يفهم بحدّين اثنين . الحد الأول منهما يتمثل

---

1) الكتاب المقدس ـ سفر القضاة ١٦/ ٣٠ .

بكون الماضي هو ماضي الآباء «الشهداء»، الذين قدموا أرواحهم فداءً لـ «الكلمة الموعودة» . وهنا ، يصبح القول بأن المستقبل الخلاصي هو من أجل هؤلاء المنحدرين من مرحلة الكفاح والصراع من أجله ، أي من أجل هذا المستقبل . أما الحدّ الثاني فيظهر من خلال خط التعارض والتناقض المطلقين بين «عصر الخطيئة الأصلية» و«عصر الخلاص» ، أي «عصر الحمل المظفّر» .

وإذا كان ذلك الحد الثاني من العلاقة المسيحية بين الماضي والمستقبل هاماً وحاسماً من أجل فهم التوجه المسيحي لـ «المستقبل» ، إلا أنه (أي الحد) يبقى يستمد شروطه البنيوية والوظيفيةبصورة أولية من الحد الأول. بصيغة أخرى ينبغي القول ، ان خط التعارض والتناقض بين الماضي والمستقبل هو ، من المنظور المسيحي اليسوعي (بما في ذلك اليوحناوي) ، الوجه المتمم لخط التعاشق والتشابك بينهما . ولعل هذا الأمر الأخير يتضح بمزيد من الدقة ، حين نأخذ بالاعتبار شخصية يسوع المسيح في تمظهريْها الاثنين الأكبرين ، اللذين يغطيان خط التعاشق والتشابك ذاك ، وهما «الحمل المذبوح منذ بداءة العالم» ، و«الحمل الجالس على يمين الجالس على العرش» . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن ما يعلنه لودفيج فويرباخ على هذا الصعيد يصبح الأخذ به على أنه وجه واحد من الموقف المطروح . يكتب فويرباخ : «ان المسيحيين توقعوا أن يحدث انهيار العالم بالقرب . . . ، لأن كل ما تطور في المسيحية فإنما تطور فقط بالتعارض مع جوهره الأصلي (أي جوهر العالم)» [1] . فهاهنا ، يتبين فويرباخ الوجه الأول من المسألة ـ وهو ولاشك هام حاسم في الخلاصية المسيحية اليسوعية . ولكنه اذ يهمل الوجه الآخر منها ، فإنه يكون قد ألقى ظلالاً على امكانية اكتشاف تينك الأهمية والحسمية في التصور المسيحي اليسوعي لما هو نقيض للخلاص اليسوعي .

وقد كنا لاحظنا أن تميز الشخصية المسيحية الجديدة برز في بعدين اثنين مشروطين ببعضهما بعضا . البعد الأول تمثل في الانفتاح على عوالم جديدة ، وبتصديع الجيتو «الرباني القديم» ، الذي جعل ـ زيفاً ووهماً ـ من الواحد اثنين

1) Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums- zweiter Band, 1965, Akademie- Verlag, Berlin, S. 484.

ومن الجزء كلاً . أما البعد الثاني (وقد اتسم بأهمية نظرية قصوى) ، فانه تجسد في الأفق التوحيدي الوجودي التضايفي ، الذي ربط بين الرب ويسوع ، بحيث يصبح هذان وجهين لكيان واحد ،أو يغدو هذان منطلقاً لتنوع واسع ثر في التجليات الوجودية ، أهمها أو أكثرها جوهرية هي الرب والابن ومايوحد بينهما (الروح القدس) . وسنأتي على ذلك لاحقاً .

ولكننا إذ نبلغ هذا المنعطف البنيوي والوظيفي من التصور الخلاصي (المسياني) ، فإنه يغدو مترتباً علينا أن نتفحص «الوليد الجديد» ، الذي تمثل بـ «الحمل - الاسد» ، بما انطوى ذلك على تحولات جمة في حقول متعددة ومتنوعة وكذلك باتجاهات وآفاق محفّزة . ولكنْ قبل الانتقال إلى هذه الحلقة النوعية من البحث ، لا مندوحة لنا عن العودة إلى الفكرة المركزية في المسألة المطروحة الآن ، وذلك على نحو يحيلنا فيها من المقدمات الى النتائج ، ضمن حركة تلاحق السابق في اللاحق وتستنبط اللاحق من سابقه .

فلقد وجدنا أن الانتقال من اليهّوية اليهودية إلى المسيحية اليسوعية ، تخصيصاً ، هو تحول من «يشوع - يسوع» اليهودي إلى «يسوع - يشوع» المسيحي ، بما يقابله - بطبيعة الحال . ويوازيه ويتممه ويخترقه من تحول نوعي من «وعي الإثم والخيبة» إلى «وعي الغبطة والاقتحام» ، ومن «وعي الفاجعة» إلى «وعي السعادة» [1] .

ويهمنا ، على هذا الصعيد المحدد ، أن نقترب من «وعي الإثم والخيبة»ذاك بمزيد من التدقيق والضبط ، بحيث يتاح لنا أن نضع اليد على العلاقة الخفية

---

١) في (سفر عزرا - الكتاب المقدس ٩/ ٦-٨ ، ١٠-١١ ، ١٣ ، ١٥) نواجه اكثر اشكال هذا الوعي فاجعية على «الأهل» وحقداً على «الغوييم» . فهنا ، نقرأ عزرا وهو يخاطب الرب :

«اللهم إني لَمستحيٍ خجلاً من أن أرفع اليك وجهي ياإلهي لأن ذنوبنا قد تكاثرت على رؤوسنا وتفاقم إثمنا إلى السماوات . إنّا من أيام آبائنا في إثم عظيم إلى هذا اليوم ولأجل ذنوبنا قد اسلمنا نحن وملوكنا وكهنتنا الى ايدي ملوك الأرض للسيف والجلاء والنهب ولخزي الوجوه كما في هذا اليوم .والآن كأنّما منذ هنيهةٍ كانت لنا رأفةٌ من لدُن الرب إلهنا ليبقيَ لنا نجاة . . والآن ياالهنا ماذا نقول بعد هذا فإنا قد أهملنا وصاياكَ . التي أمرت بها على ألسنة عبيدك الانبياء قائلاً ان الأرض التي تذهبون إليها لتملكوها هي أرض منجّسة =

والمباشرة ، في آن ، بينه وبين تصور «الدينونة» ، وبحيث تتبين الحركيّة التراجعية أو القائمة على المراوحة والتي تحكم العلاقة بين هذين الطرفين .

فمن الملاحظ أن «الدينونة» إذ تحدث ، فإنما تحدث في ظل علاقة مضطـردة متساوقة بين ربٍّ تكمن رغبته الحثيثة الدفينة في «امتحان» متصل لـ «شعبه المصطفى المختار» بهدف جعله معبأ دائماً وابداً وملتفاً دائماً وأبدا حوله ، من طرف [1] ، وبين شعب (لنقل : كهنوت) يتمثل شعوره الأقصى بالاثم وبمحاولة دؤوبة لتجاوزه ، ومن ثم الوقوع في الخيبة تلو الخيبة ، من طرف آخـر . ان التـركيز على «الإثـم» والبحث عن سبب كل موقف انساني (أو حتى كونـي) غـير متطابـق مع «وصـايا الشريعة الكهنوتية» ، بشكل أو بآخر وبدرجة أو بأخرى ، في الاثـم ، كان من شأنه أن أحدث شعوراً متصلاً ومضخماً بالدّونية حيال الرب ، وبالحاجة إليه على نحو احتياج المتبوع الى تابعه . وهذا ما يتيح لنا أن نستنبط الدلالـة الـوظيفية من الاسلوب الترهيبي التقريعي الصارخ . الذي لجأ إليه عزرا في كتاباته ، مما يحيلنا ، ثانيةً ، إلى قضية «المركز ـ الهامش» ، التي وجدناها فاعلة حاسمة بمعنيين وباتجاهين اثنين على صعيد اليهودية اليهوية (الكهنوتية الاريستوقراطية) [2] .

ومن هنا ، فحين يحل «يوم الدينونة» ، فإنه ، بذلك ، يحمل تباشير (بشارة) «نهاية الاحزان» ، التي لن تعود ثانية أبداً ضمن التصور اليهودي اليهوي ، أي من

---

بأدنـاس شعـوب الأرض من رجاساتهـم التـي ملأوهـا بهـا من الطـرف إلى الطـرف بنجاستهم . . وبعد كل ما ورد علينا من أجل أفعالنا السيئة وإثمنا العظيم إذ أنك يا الهنا قد عاقبتنا بأقلّ من ذنوبنا . . . هانحن بين يديك بآثامنا لأنا لا نملك الوقوف بين يديك من أجل هذا» .

1) ان تصور «الامتحان» أو «التجربة» يكتسب هنا ، حقاً ، بعداً خلاصيا . ولكن هذا البعد ، بما هو وجه من أوجه «وعي الإثم والخيبـة» ، لا يخـرج عن ان يكون تعبـيراً طارئـاً عن وهـم خلاصي . وهذا ما نتبينه في مثل النص التالي :

«أما أنا فأعلن لكما الحق وما اكتم عنكما أمراً مستوراً . انك حين كنت تصلي بدموع وتدفن الموتى وتترك طعامك وتخبأ الموتى في بيتك نهاراً وتدفنهم ليلاً كنت أنا ارفـع صلاتـك الى الرب . وإذ كنت مقبولاً أمام الله كان لابد ان تمتحن بتجربة» . (الكتاب المقدس ـ سفر طوبيا ١٢/ ١١-١٣) .

2) انظر ثانية ـ مع الانتباه إلى البعد الوظيفي ـ في آخر شاهد مأخوذ عن سفر عزرا .

موقع «وعي الاثم والخيبة» . بيد أن ما يمكن أن يحدث في الحدّ الأقصى هو التوهم باحتمال حدوث ذلك اليوم وتلك النهاية ، ليس إلاّ . إذ أن الأمر إنْ حدث فعلاً وحقاً ، فسوف تكف القوة الكهنوتية عن أن تكون الناظم والحكم والضابط للعلاقات فيما بين «الشعب الآثم المختار» . وبتعبير آخر ، إن «وعياً بالغبطة والاقتحام» لا يمكنه أن يكون ـ بحال ـ مقبولاً في أوساط تلك القوة الكهنوتية ؛ لأنه ـ إذ ذاك ـ سوف يكون التعبير الفعلي عن «نهاية الأحزان» ، ومن ثم عن نهاية الوضعية المشكلة القائمة ضمن ذلك الشعب أولاً ، وبينه وبين شعوب (الغوييم) ثانياً ؛ وهذا مالاينبغي أن يكون .

وإذا كان الأمر على ذلك النحو ، فإنه أضحى من طبائع الأمور أن تترتب على تلك العملية المركّبة والمعقدة والمديدة مواقف حاسمة مفصلية كان لابد وأن تبرز بروزاً متميزاً وفاعلاً في بنية ووظيفة النسق الديني الجديد ، المسيحية اليسوعية . من تلك المواقف أن هذا النسق الديني مثل ـ في شخصيته المتبلورة (البولسية تخصيصاً) ـ جماع القول في الفكر الديني والفلسفي المسياني (الخلاصي) ، حتى ذلك الحين ، وعلى صعيد ما برز آنذاك بمثابته مركزاً للثقافة العالمية ، أي الامبراطورية الرومانية برصيدها الثقافي الكبير والمهدّد للآخرين ، أو الجاذب لهم ، ونقصد بذلك «الهلينة» .

ولعل جانباً بعينه من ذلك الموقف يهمنا ـ هنا ـ تخصيصاً وبمزيد من الإلحاح ، ألا وهو انتصار الهلينة في الدين الجديد . فإذا كان هذا الأخير قد انطلق ـ في أسّ الموقف ـ من حاجات وحوافز اجتماعية واقتصادية وسياسية وانسانية روحية (خلاصية) على صعيد البقعة الفلسطينية العامة ، فإنه استطاع ـ مع تطور الأحداث وتلاحقها في صيغة الأزمة العميقة والشاملة آنذاك ـ أن يتحول إلى محرقة التقت واندغمت فيها وعبرها أهم التيارات الفكرية والدينية والسياسية ، التي كانت نشطة فاعلة في أجواء الامبراطورية المترامية الأطراف . ولعلنا نخصص هذا القول فنشير إلى أن المقصود بهذه التيارات ما دخل منها ـ بصورة رئيسية ـ في دائرة المعارضة والهرطقة ، وكذلك وفي نفس الحين ماانتمى منها إلى أصول محافظة . كيف تم ذلك ؟ لقد تم انطلاقاً من أن المسيحية اليسوعية تمكنت من أن تستثير وتستفز

وتخاطب كل التيارات والتجمعات الفكرية والدينية والسياسية والاقتصادية ، كلا منها بلغته ومن موقعه ؛ أو ربما بصيغة مقابلة متممة نستطيع القول ، لقد تم ذلك لأن تلك التيارات والتجمعات وجدت في هذه «البدعة الجديدة» مااستثارها واستفزها أولاً ، ولكونها (التيارات والتجمعات المعنية) أدخلت في تلك البدعة - شيئاً فشيئاً ومع تبلور الأحداث وتصاعدها عمقاً وسطحاً - ما يستجيب لاحتياجاتها على صعيدي البنية والوظيفة .

وينبغي القول - تعقيباً على ذلك وتتمياً له - بأن التطور الذي طرأ على الدين الجديد كان من مقتضياته ونتائجه القريبة والبعيدة أنه استطاع الاسهام ، بشكل عميق مُلفت ، في ضبط وتنسيق تلك التيارات والتجمعات دينياً نظرياً ، وكذلك وعلى نحو خاص وبأهمية خاصة في بلورة مواقفها السياسية المضمرة والمعلنة ونقلها إلى حيز الفعل الوظيفي المباشر . فلقد كان منها ما أخذت مواقفه تنجلي وتعلن عن نفسها باتجاه المعارضة والمناهضة ، ومنها ما أخذت مواقفه ومطامحه وآفاقه تكتشف نفسها وأرضها الخصيبة في الالتحام بالمشروع الديني الجديد ؛ مما يدخلنا في الموقع المنهجي الذي يسمح بالقول بأن هذا الأخير مثّل - في حينه وبوتائر مضطردة ومتصاعدة - المظلّة الكبرى التي كان على الجميع أن يستظلوا بظلها ، وأن يستنبطوا منها مسوغات ومشروعية مواقفهم الفكرية والدينية الروحية والسياسية ، وكذلك الاقتصادية والاجتماعية الطبقية والفئوية . وهذا ، من طرفه ، يجعلنا ننظر إلى المشروع الديني إياه - في هذا السياق بالذات - من حيث هو موقف تلفيقي استمد مصادره من مجموعة من التيارات والتيارات الهامشية الدينية والسياسية ، وإن كان التيار الديني والسياسي اليهودي عامةً في مقدمتها منطلقاً وتحفيزاً واستفزازاً .

وإذا كان الأمر على النحو المقدم ، هل يغدو الرأي صحيحاً بأن المسيحية شكلت - على الأقل في مراحلها الأولى - أمشاجاً فكرية وسياسية على النمط الذي واجهناه في اليهودية ، خصوصاً في مقدماتها وارهاصاتها الأولى ؟ لعل هذا الرأي صحيح في أحد أوجهه ؛ ولكنه - على صحته - لم يكن ليجسّد اللحظة الأكثر حضوراً في الدين الجديد البكْري ، تلك اللحظة التي تمثلت بـ «وعي الغبطة والاقتحام» ، الذي دخل أوساط الجمهور الواسع من الفقراء والمفقرين والعبيد على

نحو عميق وفاعل وواعد . وإذا كانت المسيحية قد اكتسبت تلك الشخصية التلفيقية في مراحلها الأولى ، فإنما تم ذلك بسبب من أن تكونها الأولي كان خاضعاً لمجمل الحركة الدينية والفلسفية في الداخل والخارج ؛ وهي - في ذلك ، لم تخرج عن قانونية التكون الذهني في المجتمع المتعدد المظاهر الطبقية والذهنية .

تبقى مسألة أخيرة تتصل ، مباشرة ، بالعالم الديني الجديد ، تلك هي مسألة «الثالوث المقدس» ، الذي ينبيء عن نفسه بأشكال أولية في الرؤيا اليوحناوية ، اضافة إلى نصوص أخرى نلقاها في «العهد العتيق» . فبصورة عامة يمكن القول ، إن «الثالوث» المذكور حين يظهر هنا وهناك من تلك النصوص ، فإنما في إطار من الوظيفية التي تقود إلى مشارف الدين الجديد ، وتهيء له بالتساوق المباشر مع تصور الخلاص عبر الفداء . ولكن في حدود هذا الفهم للمسألة ، يبرز «الثالوث» ماقبل المسيحي اليسوعي بأشكال لم تحقق وضوحاً وتماسكاً كافيين ، بحيث أن الباحث يجد نفسه مدعواً إلى قراءة ما وراء الكلمات وما بينها . ومن هنا ، نلاحظ أن ما كتبه A.F.Gfroeerer (١٨٠٣ - ١٨٦١) على صعيد التثليث اليهودي ليس صيغة عامة ملزمة لجميع الفرقاء اليهود أولاً (وهذا ما يشير إليه هو نفسه) ؛ كما أنه ، من طرف آخر ، لايعني القول بوجود مواقف حازمة وقطعية في إطار المسألة المعنية هنا . يكتب الباحث المذكور مايلي : «في التصوف اليهودي وحسب واحد من الفرقاء (التيارات) اليهودية ، يكون الله جوهراً أول ذكرياً ، في حين أن الروح القدس جوهر أول انثوي . ومن تزاوج الاثنين جنسياً ينشأ الابن ، ومعه العالم» [1] .

ان هذا الأمر ، مأخوذاً في سياقه من السابق اليهودي اليهوي واللاحق المسيحي اليسوعي ، يؤدي إلى تعميق ما كنا خلصنا إليه فيما قبل من أن نشوء وتبلور المشروع المسيحي الجديد كان مشروطاً ومرتهناً بنشوء وتبلور المقدمات الباكرة التي قادت إليه . أما هذه المقدمات نفسها فكانت تعبيراً تاريخياً عن مرحلة انتقالية بخلفية يهودية و بآفاق مسيحية يسوعية . ولقد أشرنا فيما سبق وعبر الحديث عن فيلون أن

---

1) In: Ludwig Feuerbach- Das Wesen des Christentums, erster Band, a.a.O., o., S. 133.

«الملائكة» قامت في اليهودية مقام الروح القدس . ولكن لم تكن هذه الملائكة دائماً من جوهر انثوي ، بل اننا نواجهها ايضاً بجوهر ذكري . ونستطيع أن نأخذ مثالاً على ذلك ، نصوصاً من رؤيا دانيال ورؤيا يوحنا ، بحيث يحيلنا الموقف إلى أن «الثالوث المقدس» لم يكن تصوراً غريباً على الذهنية اليهودية ، وخصوصاً في مرحلة الانتقال الى ما بعد العصر الميلادي .

لدى دانيال ، نواجه «الرجل جبرائيل» الملاك يقوم بدور الوسيط بينه وبين الرب ، بحيث يغدو أمامنا ثلاثة أطراف وفاعلاً فعلاً باتجاه وظيفي متمايز ذاتاً وصفات . وإذا مااعتبرنا العملية التي ينجزها جبرائيل بمثابة «وحي» يوحى لدانيال ، استبان لنا أن «الثالث» ، أي جبرائيل الذي يبلّغ الرسالة لدانيال ، هو «الروح القدس» :

«وبينا كنت اتكلم وأصلي واعترف بخطيئتي وخطيئة شعبي اسرائيل والقي تضرعي أمام الرب إلهي لأجل جبل قدس إلهي . بينا كنت اتكلم بالصلاة إذا بالرجل جبرائيل الذي رأيته في الرؤيا عند البداءة قد طار سريعاً ولمسني في وقت تقدمةِ المساء . وبيّن وتكلم معي وقال يادانيال إني خرجت الآن لأعْلمك فتفهمَ . عند بداءة تضرعاتك خرجتِ الكلمة وأتيتُ أنا لأخبرك لأنك رجلٌ رغائبَ فتأمّلِ الكلمة وأفهم الرؤيا» [1] .

لنلاحظ ماورد في النص : «الكلمة» تخرج في بداية التضرع ، و«جبرائيل» يأتي طائراً لإبلاغها دانيال . فالكلمة ، هنا ، وجه من أوجه الرب ذاته ، وتغدو الفعلَ الوسيط النافذ عبر يدي جبرائيل ، في حين أن النبي دانيال يتلقاها لابلاغها للناس . وجدير بالقول ، اذ نبلغ هذه الحلقة من المسألة أنه ليس من الصعوبة أن نتبين ملامح كبرى لـ «الثالوث» في رؤيا دانيال ، ذلك الثالوث الذي ينطوي على دلالة خلاصية (مسيانية) واضحة . وهذا ، بدوره ، يُبرز خطوط التواصل التي تولّدت بين المسيحية الباكرة لاحقاً واليهودية في حلقاتها الأخيرة ؛ ومن ثم ، يجعل من «ولادة» الأولى حدثاً مفهوماً وطبيعياً ومتوقعاً في ضوء الدلالات الكبرى والصغرى التي انطوت عليها مرحلة الانتقال المعنية هنا .

---

١) الكتاب المقدس ـ نبوءة دانيال ٩/ ٢٠-٢٣ .

ولكن خطوط التواصل تلك تزداد كثافة ووضوحاً ، حين نقرأ نصاً آخر متمماً لذاك لا يضعنا أمام العالم المسيحي اليسوعي فقط ، بل يجعلنا ، كذلك ، نتلمس بعض الآفاق التي تقود إلى «النبوءة الاسلامية» و«الوحي الاسلامي» وإلى «الرّعدة» التي تصيب النبي محمداً أثناء مجيء الوحي . فبالاضافة إلى «الكلمة» ، التي نراها تتحول إلى «أصل العالم» في المسيحية اليسوعية وإلى «جوهر الله» في الاسلام القرآني ، تواجهنا «يد الملاك» التي تلمس النبي دانيال ، ونفاجأ بـ «الرجل الملتحف كتاناً - بياضاً» والذي هو «بِشبْهِ ابن بشر» ، وكذلك الذي يطالب دانيال بـ «الفهم» ، فهم الكلمة ، أي «قراءتها» للوصول إلى فحوى الرؤيا (الوحي) :

«رفعت طرْفي ورأيت فإذا برجل لابس كتّاناً . . . وجسمه كالزَّبرْجد ووجهه كمرأى البرق وعيناه كمِشعلَيْ نار . . . وصوت أقواله كصوت جمهورٍ . فبقيت أنا وحدي ورأيت هذه الرؤيا العظيمة فلم تبق فيَّ قوة وتحولت نضْرتي فيَّ الى ذبولٍ ولم أملك قوة . وسمعت صوت أقواله وعند سماعي صوت أقواله كنت في سُبات وأنا على وجهي . . . فإذا بيدٍ لمستني وأقامتني على ركبتي وعلى كفّيْ يديَّ . وقال لي يادانيالُ رجلَ الرغائب افهم الأقوال التي أنا أكلمك بها وانتصب في موقفك فإني الآن أُرسلتُ إليك . فعندما كلمني بهذا الكلام انتصبت مرتعداً . فقال لي لا تخف يادانيال . . . فإذا بِشبهِ ابنِ بشرٍ قد لمس شفتيَّ ففتحت فمي وتكلمت وقلت للواقف أمامي ياسيدي . . . وقال لا تخف يارجلَ الرغائب سلامٌ لكَ تقوَّ وتشدد» [1] .

تلك مواقف رؤياوية تدخل في نطاق وحي ترميزي يقودنا إلى ما يمكن النظر إليه على أنه ارهاصات عامة باكرة لكثير من المواقف الدينية ، التي ستنتصب أمامنا في المسيحية اليسوعية (وكذلك الاسلام) ؛ ومن ذلك «الثالوث المقدس» ، وإنْ ظهر ملفعاً بكثير أو قليل من الغموض والحجب . ولعل مثل هذه الوضعية المتسمة بالغموض والتحجب تغدو أقل حضوراً فيما نواجهه لدى يوحنا في رؤياه ، التي ظهرت لنا بمثابتها المشروع الأول الأكثر تبكيراً ومباشرة للدين الجديد ، المسيحية اليسوعية . ففي نهاية الرؤيا ، يتحدث «يسوع نفسه» معلناً عن الرسالة التي

١) نفس المصدر السابق ومعطياته ١٠/ ٥-٦، ٨-١٢، ١٦، ١٩ .

أرسلها للنبي يوحنا كي يبلغها للمؤمنين الصابرين ، ويحذّر عبرها

«الكلاب وأصحاب السموم السحرية والزناة والقتلة وعبدة الأوثان وكل من يحب الكذب ويعمل به» [1] .

ولنلاحظ أن يسوع يُقدَّم لدى يوحنا الرؤياوي وفي النص التالي من حيث هو الرب (الاله) نفسه ، في حين أننا وجدناه في نص آخر سابق حَمَلاً يجلس على يمين الرب الاله «الجالس على العرش» . ولعلنا نقول ، ان الأمر وإن ظهر على ذلك النحو الثنائي (رب ـ يسوع) ، فإنه إذا اخذ من وجه آخر محتمل ، يقود إلى امكانية تفريع أو تفتيق «الواحد» إلى «ثلاثة» ، بحيث نجد أنفسنا أمام الثالوث . يخبرنا يوحنا عمّ تكلم يسوع ، أي بالتعبير الذاتي :

«أنا يسوعَ أرسلتُ ملاكي ليشهد لكم بهذه في الكنائس . أنا أصل داوُدَ وذريته وكوكب الصبح الساطعُ . والروحُ والعروسُ يقولان هلُمّ ومن سمعَ فليقلْ هلم ومن عطش فليأت ومن شاء فليأخذ ماءَ الحياة مجّاناً» [2] .

ان يسوع يرسل «ملاكه» ، الذي هو «روحه» أو «عروسه» ، ليبلغ ويشهد . وهو إذ كان رباً ، فإنه يكون كذلك «الكلمة» المتجلية بالفعل الملاكي . ومن ثم ، تغدو «الثلاثية» قائمة في «الأحادية» ، التي تندغم هنا وتندمج بـ «الواحدية» . ولعل ما يهمنا في ذلك ، بشكل خاص ، هو التصور اليوحناوي حول «ديمومة» يسوع في القبل والآن والبعد . ذلك لأننا نتبين ، هنا ، أمرين حاسمين في العلاقة فيما بين يوحنا ويهْوه اليهودي من جهة ، وبينه وبين يسوع المسيحي من جهة أخرى . وهما حاسمان من حيث أنهما يتصلان اتصالاً بنيوياً بما هو قبل المسيح وبما هو المسيح نفسه وبما هو بعده أو الآفاق التي يفتتحها .

الأمر الاول يتمثل في القول بأن «يسوع أصل داود» . وهنا ، نلاحظ «السرة» التي تربط بين اليهودية والمسيحية عبر الرؤياوية اليوحناوية . ولقد سبق أن أتينا على ما اعتبره بعض الباحثين ، بدون حق ، مفارقةً وتناقضاً في موقف اليهْوية الكهنوتية المتصل بإعلانها كورَشَ الفارسي «مسيحاً» ، منطلقين من مثل ذلك الاعلان

---

1) الكتاب المقدس ـ رؤيا القديس يوحنا ٢٢/ ١٥ .

2) نفس المصدر السابق ومعطياته ٢٢/ ١٦-١٧ .

اليوحناوي عن أن اليهود ألحوا على الأصل الداودي (اليهودي) للمسيح إلحاحاً لا يسمح بفهم ذلك الاعلان من موقع اليهودية نفسها . إن في هذا الموقف لحظة أخرى غير تلك المتمثلة بالاعلان عن الأصل المعني ؛ إنها لحظة التأكيد على أن يسوع المسيح (الجديد) كلي الحضور مطلقةً ؛ أي كما أنه ذو حضور راهن (ومن ثم ايضاً مستقبلي) ، فهو ، كذلك ، كان في الماضي . وتأكيد مثل هذا برز على أنه ضروري كل الضرورة بمثابته المدخل إلى طرح شخصيته الخلاصية ، أي الشخصية التي من شأنها أن تهيمن في الكون عموماً (الطبيعي والنباتي والحيواني والانساني ، وكذلك «الروحاني الملائكي ، والشيطاني») . وبصيغة أخرى ينبغي أن نقول ، إن كلية واطلاقية شخصية يسوع المسيح كان لابد من الاقرار بهما والتأكيد عليهما من موقع بنيوي ووظيفي يتيح التمكين لعملية تغليب ذاك (يسوع المسيح الجديد) على كل المسحاء الذين سبقوه ، ويجعل منه «سيد الأكوان كلها والاقدار كلها» .

وإذا كان هذا الأمر يلح ، ضمناً وإفصاحاً ، على تلك الشخصية الكلية الإطلاقية ، فإنه ، كذلك ، يسمح لنا أن نضبط الخيوط التي تمتد ، نكوصاً ، من رؤيا يوحنا باتجاه اليهودية اليهوية ، مما يدعم ما كنا قد أقررناه من أن هذه الرؤيا قادت إلى مشارف المسيحية اليسوعية دون أن تندغم فيها من طرف ، ودون أن تقطع «علاقة القربى» باليهودية تلك من طرف آخر .

أما الأمر الثاني ، الذي يستوجب التوقف في التصور اليوحناوي المنوه به حول ديمومة يسوع ، فيتمثل في اعتبار هذا الأخير نفسه «ذُرِّيةَ» داوُد . وهنا ، تواجه الذرية وكأنها مع «الأصل» سواء ، أو - وهذا قمة المفارقة المنطقية التاريخية والتراثية في المسيحية - كأن اللاحق يفسر السابق ويسبقه وجودياً وأخلاقياً . ولا ينبغي أن تُفهم «الذرّية» ، هنا ، على أنها امتداد داوُد امتداداً إتنياً ودينياً عقيدياً . فلقد انطلق «يسوع اليوحناوي» من التبرؤ من اليهودية الإتنية والدينية العقيدية ، وإن احتفظ باليهودية وأقر بها تصديقاً لديمومته في القبل . وبهذا ، تكون «الذرية» اكثر كلية واطلاقية ، وكذلك مصداقية على الصعيد الخلاصي (المسياني) . ولعل تعبير «أنا . . . الصبح الساطع» يقدم تدقيقاً مسيحياً لاهوتياً لهذه النقطة من المسألة . فأنْ يكون يسوع المسيح كذلك ، أي صبحاً ساطعاً ، لابد وأن ينطوي على التصور

الدّلالي التالي : إنه (يسوع هذا) بداية ونهاية ؛ بداية الصبح ، ونهاية الليل (الظلام) . والتضايف بين هذين القطبين من دواعي التأكيد على أن الأولى وإن انطوت على نوعية جديدة ، فإنها تظل محكومة بالثانية (النهاية) ، أي بما قبلها . ولْنقلْ بتعبير آخر أكثر تكثيفاً واستجابةً لتصور المسيحية اليسوعية نفسها عن نفسها : إن محكومية المسيحية هذه باليهودية ليست من قبيل الاشتراط ، بل بمثابة التصديق ، حيث ان تلك (المسيحية) إذ تبرز كلّيةً ومطلقة ، فإنها لم تعد - في نشوئها وظهورها عموماً - مرتهنة بعصر الخطيئة السابق عليها ؛ إنها النقض لهذا العصر في القبل كما في الآن والبعد . وهي ، بهذا ، لذاتها وبذاتها : إن الدين عند الرب المسيحية ، وان المخلص عند الرب هو يسوع ، الذي يستحيل ، على هذا الطريق ، الى الرب نفسه .

وإذا ماإستبقنا الأحداث ، فاننا نواجه ما كتبه لاحقاً بولس على صعيد «الخطيئة» مضيئاً - من الموقع المسيحي - جوهرية التباين بينها بصفتها «عصر الخطيئة» وبين «الخلاص اليسوعي» :

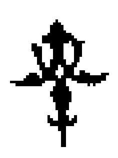
«اتجهلون أيها الإخوة . أكلّم الذين يعرفون الناموس . أنَّ الناموس يسود على الانسان مادام حياً . فان المرأة التي تحت رجل هي مرتبطة بالناموس برجلها مادام حياً فإن مات الرجل برئت من ناموس الرجل . . . هكذا ياإخوتي انتم أيضاً قد أُمِتّم عن الناموس بجسد المسيح حتى تصيروا لآخَرِ للذي أقيم من بين الأموات لكي تثمر لله . لأنّا حين كنا في الجسد كانت اهواء الخطايا التي بالناموس تعمل في اعضائنا حتى نثمر للموت . وأما الآن فقد برئنا من الناموس إذْ مُتنا عن الذي كان يمسكنا حتى نعبد بجِدةِ الروح لا بعتق الحرف . فماذا نقول هل الناموس خطيئة . حاشى . لكني ما عرفت الخطيئة إلا بالناموس فإني لم أعرف الشهوة لو لم يقل الناموس لا تشته . وبالوصية إتخذت الخطيئة سبيلاً لتتم فيّ كل شهوة لأن الخطيئة بدون الناموس ميتة . وقد كنت حياً زماناً بدون الناموس فلما جاءت الوصية عاشت الخطيئة ومُت أنا ووجدت الوصية التي للحياة هي نفسها لي للموت» [1] .

---

١) الكتاب المقدس - رسالة القديس بولس إلى أهل رومية ٧/ ١-٢ ، ٤-١٠ .

لاشك أننا نستطيع أن نسجل ، على هذا المستوى البولسي ، أمرين اثنين يجسدان نمواً نوعياً حدث مع اعلان المسيحية عن نفسها ومع تبلورها في مراحل متقدمة . ولا يهمنا أن نثير ، الآن ، الحديث في هذين الأمرين إلا لأننا نواجه ملامحهما الأولية في رؤيا يوحنا . الأمر الأول يتمثل بالاحتياجات الاجتماعية والاقتصادية والروحية (الثقافية) المتصاعدة في المرحلة الانتقالية مما قبل الميلاد إلى ما بعده ، أي مرحلة التأزم العظيم في مجتمع الامبراطورية الآخذة بالترهل . وقد عبر بولس عن ذلك بالانتقال من عصر الخطيئة إلى عصر المغفرة والمحبة ؛ وكان يوحنا قد صاغ ذلك أو ما يقترب منه ، حيث رأى في «الكلاب وأصحاب السموم السحرية والزناة والقتلة وعبدة الأوثان وكل من يحب الكذب ويعمل به» سيادةً لعصر ماقبل «السيادة المطلقة للجالس على العرش وإلى يمينه الحمل» . وهذا ينطوي على الاعلان عن أن الموقفين ، البولسي واليوحناوي ، يتضمنان ـ على سبيل الترميز والتأشير ـ بعداً اجتماعياً مشخصاً يقود إلى مجتمع الامبراطورية ذاك .

أما الأمر الثاني فيفصح عن نفسه في صيغة المستوى الاصطلاحي النظري ، التي نلقاها لدى بولس ويوحنا . ولابد من القول ـ في هذا الحقل من المسألة ـ بأن بولس يتجاوز يوحنا تجاوزاً بيّناً ، حيث نلاحظ الكثير من العمق والدقة في التعبير عن واقع الحال الجديد . وعلى كل حال ، فسوف نأتي على هذه المسألة وغيرها في سياق القسم الثاني التالي ، وذلك بمزيد من التفصيل والتعيين (التشخيص) . هذا يعني ، بالنسبة إلينا ، أن يوحنا الرؤياوي سيظل يمثل المشكلة الدينية المركزية على صعيد الدخول في العالم اليسوعي المسيحي . ولذلك ، فسنعود إليه ثانية ، بعد أن نكون قد أعملنا مبضع البحث في مسألة «تاريخية وواقعية» المسيح تأكيداً أو نفياً . وفي الحالتين كلتيهما ، سيظل يوحنا الرؤياوي ذا دلالة كبرى من حيث هو المحطة التي تستجمع فيها البشرية أنفاسها ، لتتدافع باتجاه ذاك المعلوم ـ المجهول ، يسوع المسيح .



# باتجاه يسوع المسيح

أيها الأب ، أبونا في السماوات والأرض ، أيها الأب الذي جعل ابنه يفتدينا بدمه مرة واحدة والىٰ الأبد ، أيها الأب الابن الروح القدس ، أنت وحدك الذي تتصدّر الموقف برمّته فتجعل من القاصي دانياً ومن الدّاني قصياً ، وتعيد ـ من ثم ـ بناء العالم من أجلنا نحن المنكوبين البؤساء المفلوكين ؛

أيها الابن الأب الروح القدس ، الحبيب الذي لفّع بدمه القاني المسفوح شفاه وقلوب المقهورين المُدمّيْن المطارَدين ، فأعاد لهم ـ بذلك ـ ذكرىٰ حبيب لا يموت ، ذكرىٰ اوزيريس وادونيس . . .

أيها المخلص الذي سقط علىٰ الصليب ليغدو صليب العالم المستنفد ، ذلك العالم الذي هدّه وصدّعه القَتَلَة ؛

يا أيها الذي لم يكن له مُتكأ يسند إليه رأسه وغدا حجر الزاوية الاعظم ؛

يا أيها الذي أنتَ بواكير العالم وعواقبه ، عيوننا تصبو الى يوم دينونتك الاكبر ، حيث الملكوت لنا بك وفيك وعبرك ، وحيث القتلة والمجدّ فون الاغنياء كالجمال يستحيل عليهم الدخول فيه كما يستحيل علىٰ الجمل أن يدخل في خرم ابرة ؛

هَلّلويا ، هَلّلويا ! مجدّوا الرب الابن الحبيب الذي غدا ظهوره قاب قوسين أو أدنى ؛

هكذا ، كان الخطاب الديني الذي اخترق الوضعية الذهنية التي بلغت حدودها القصوىٰ في مرحلة الانتقال مما قبل الميلاد الىٰ ما بعده . وسوف يكون لهذا الخطاب أهمية كبيرة نافذة أهميّةَ التحولات الكبرىٰ التي كانت تخترق البنيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والروحية في الامبراطورية الرومانية بمعظم ولاياتها ، وخصوصاً فلسطين . ان العمومية وإن كانت ذات حضور عميق وفاعل علىٰ صعيد المكونات الجغرافية لتلك الامبراطورية ، فإنها ظلت ـ بمعنىٰ ما رئيسي ـ

تعبيراً عن جماع القول في خصوصياتها (أي المكونات) . فالازمة التي شرعت تأكل الأخضر واليابس في العالم الامبراطوري المترامي الأطراف ، وجدت أعمق وأشمل تعبير عنها في أحد «جيوبه» ، فلسطين .

وقد نعلن أننا ، هنا ، أمام وضعية في غاية الطرافة الواقعية المشخصة والمنهجية النظرية : أنْ يبرز الجزء تعبيراً عن الكل ، يعني أمرين اثنين من أمور كثيرة . الأمر الأول يتمثل في النظر إلى «العمومية» على أنها وضعية حيّة وليست مغلقة ، وضعية تقوم على التجادل بين الخاص والعام تجادلاً يؤدي الى تعميق متنام لكلا الطرفين . ومن ثم ، فان عمومية الوضعية في الامبراطورية الرومانية ، في حينه ، لم تكن الا حالة من حالات الخصوصيات المندرجة في اطارها . أما الأمر الثاني فيبرز في تبيّن إحدى الخصوصيات وقد كادت أن تتحول - في زمن معين وكان محدد - إلى الوجه الاكثر حضوراً وفاعلية في العمومية التي تشتمل عليها وعلى غيرها من الخصوصيات الدينية والاجتماعية الاقتصادية والثقافية . هكذا فإن حال فلسطين ، التي انطلقت منها البواكير الكبرى لوجه «المخلص الجديد» ، يسوع المسيح ، أو للمسيحية التي سنطلق عليها لاحقاً ما يقترب من «مسيحية الواقع» مقابل «مسيحية الاناجيل» .

وسوف لن نكون في الموقع الذي يتيح لنا أن ندرك «اللاحق - المسيحية» بعد تضعضع «السابق - اليهودية» إذا لم نضع في اعتبارنا أن هذه الأخيرة في تضعضعها وتصدعها هي التي مكّنت لنشوء تلك ، المسيحية ، ولتبلورها وتطورها على نحو لم يعهد لدين آخر من قبل . ولكن كلتا العمليتين ، تضعضع الأولى وتصدعها أولاً ونشوء وتطور الثانية ثانياً ، كانتا مشروطتين بمجموعة من التحولات البنيوية الوظيفية التي طرأت عمقاً وسطحاً على الواقع المشخص (الاجتماعي والسياسي والثقافي) في فلسطين بذاتها ومن حيث هي احدى الولايات الرومانية الكبرى .

ان الانتقال من «يشوع» إلى «يسوع» هو انتقال من التأزم العميق والشامل إلى الانفراج العميق والشامل باتجاه عالم رحيب مفعم بأحلام المحبة والمساواة . ولكن هذا العالم وإن لم يكن متمثلاً بعالمنا الذي نحيا أو الذي سنحيا ، فإنه ظل يحمل وشم هذا الأخير ويدلّ عليه ببنيته القائمة وبآفاقه المحتملة ؛ كما ظل يحمل همومه

وآلامه وإن بطريقة وهمية ايهامية ، أي بطريقة تبتلع (تتجاوز) الخاص لصالح العام ، والمشخص لصالح المجرد ، والواقعي لصالح الماورائي . ورغم ذلك ، بقيت «المسيحية الجديدة» تمثل ـ في حينه ـ أفقاً كبيراً ناهضاً من آفاق التعبير عن الاحتجاج على عالم أصبح خاوياً مستخوى ونافداً مستنفداً . في كل الأحوال ، يطرح السؤال نفسه : كيف قامت الأحجار الكبرى للبناء المسيحي الجديد ، وما هي الاتجاهات والإشكالات الكبرى التي طرحت نفسها في سياق هذا العملية ؟ ان الصفحات التالية (المجلد الثاني من هذا الجزء الثاني) تطمح أن تطرح اجابة على ذلك هي بمثابة افتراض جريء ويزعم بأنه يستجيب لاحتياجات ومقتضيات موضوع البحث الذي نحن بصدده وأدوات البحث التي نمتلكها .

▲ ▲ ▲

## ثبتٌ بمواضيع المجلد الأول من
## «من يهوه إلىٰ الله»


تنويه ٥ـ٦

مقدمة ١ ٧ـ١٢

٢ ١٣ـ١٥

**القسم الأول :**

تمهيد في ما هو عام
ومدخل الىٰ ما هو خاص ١٧ ـ ٥٢

١ ـ في ما بين الأديان
«الشرقية» الثلاثة
من تواصل تراثي وتفاصل
تاريخي أو العمومية
والخصوصية التي تحتكم اليهما ١٩ـ٣٦

٢ ـ إشكالية العلاقة
بين «الشرق» و «الدين» :
بين الجغرافية والدين ،
وبين الاقتصاد والدين ٣٧ ـ ٥٢

**القسم الثاني :**

في رحاب يهوه
رب البدو والرعاة والجنود
والمشيح المخلص ٥٣ـ٦٧

**الفصل الأول :**

من «اليهودي» إلىٰ «اليهودي» ومن اليهودي إلىٰ «الغير ـ الغوييم» ٥٥ـ٨٠
١ ـ تصور «المركز ، الهامش» ونقيضه ، أي اندماج بـ «الغير ـ الغوريم» ٥٥ـ٦٨
٢ ـ تصور «المركز ـ الهامش» ووجهه الآخر «الشعب ـ الطبقة» ٦٩ـ٨٠

**الفصل الثاني :**

التاريخ اليهودي ـ من الوحي الىٰ الواقع المشخص ٨١ ـ ١٥٩
١ ـ «التاريخ وحي والوحي تاريخ» ٨١ ـ ٨٦
٢ ـ خطوط رئيسية في التكون التاريخي اليهودي : النص التاريخي ٨٧ ـ ١٠١
٣ ـ من النص التاريخي الىٰ النص الاقتصادي الاجتماعي أو من هابيل الىٰ قابيل ١٠٣ ـ ١١٧
٤ ـ مواجهة العالم الجديد عبر إشكالية الاقنية الثلاث : الاندماج والحرب والتجارة ١١٩ ـ ١٣٩
٥ ـ موقع الفكر اليهودي من الفكر العربي ١٤١ ـ ١٥٩

**الفصل الثالث :**

إشكالية المسألة التاريخية للعهد العتيق ١٦١ ـ ٢٠٢
١ ـ «القراءة المركبة» لنصوص العهد العتيق ١٦١ ـ ١٨١
٢ ـ هُزال الحدَث التاريخي بتغييبه عبر الحدث التراثي ١٨٣ ـ ٢٠٢

**الفصل الرابع :**

موقف الكهنوت من الفكر الشرقي السابق عليه والمعاصر له ٢٠٣ ـ ٢٧٢
١ ـ ما للآخر لنا ، أما الآخر نفسه فعدونا ٢٠٣ ـ ٢٣٦
٢ ـ الكهنوت اليهودي والمفارقتان الكبريان : «الشعب المختار المصطفىٰ» و«الشعب المختار المصطفىٰ ضد الغوييم» ٢٣٧ ـ ٢٤٩
٣ ـ حظرُ «إنني» باتجاه الداخل والخارج وآليّة اشتهاء «الخارج» وازدرائه ٢٥١ ـ ٢٧٢

**الفصل الخامس :**

من «الوحدة» الىٰ التمايز والصدام ومن الوهم الايديولوجي اليهْوي الىٰ «فضيحة» الواقع ٢٧٣ ـ ٣٠٩
١ ـ الصادوقية ٢٨٥ ـ ٢٩٣
٢ ـ الفريسية ٢٩٣ ـ ٢٩٩
٣ ـ ثَأرةُ الله ـ السيلوتية ٢٩٩ ـ ٣٠١
٤ ـ الاسينية ٣٠١ ـ ٣٠٩

**الفصل السادس :**

من يهوه الىٰ يسوع ٣١١ ـ ٤٣٤
١ ـ يهوه ، الرب الكامل المنقوص ٣١١ ـ ٣٤٩
٢ ـ من «يشوع ـ يسوع» اليهودي الىٰ «يسوع يشوع» المسيحي أو من «وعي الإثم والخيبة» إلىٰ «وعي الغبطة والاقتحام» ٣٥٠ ـ ٤٣٤
باتجاه يسوع المسيح ٤٣٥ ـ ٤٣٧



# مشروع رؤية جديدة للفكر العربي

## منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة

## في ١٢ جزءاً

صدر منه

الجزء الأول : من التراث الى الثورة ـ حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي .

الجزء الثاني : الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى

الجزء الثالث : من يهوه الى الله ـ جلدان

الجزء الرابع : يصدر قريباً .